FIN DE SIGLO

Ensayos

JUAN NUÑO



TIERRA FIRME

fce

FIN DE SIGLO

Ensayos

JUAN NUÑO

"Tres fantasmas recorren el mundo contemporáneo —nos dice Juan Nuño—: el fracaso de los modelos, la carencia de asideros normativos y la reiteración de lo ya empleado. En menos palabras, desorientación e inercia."

En este Fin de siglo *—recopilación de ensayos críticos de muy diversa índole y en buena parte inéditos— su autor reflexiona con agudeza, sentido del humor y audacia analítica respecto a las contradicciones existentes entre la vida y las teorías filosóficas de los grandes pensadores modernos. Es decir, los desmitifica, y al mostrarnos su lado humano nos acerca más a ellos, a su pensamiento. Sartre, Sade, Unamuno, Russell, Ortega, Heidegger, entre otros, lo llevan así a reconsiderar toda una época que conlleva una visión crítica, racional y cientificista del mundo.*

Por otra parte, dentro de su muy personal interpretación de las grandes corrientes teóricas del siglo, de los mitos actuales y futuros, de las identidades transitorias o superfluas que se nos ofrecen, Juan Nuño propone definiciones como ésta: "Nuestro hedonismo es como nuestra estabilidad social y democrática: más un

(Pasa a la siguiente solapa)

Colección Tierra Firme

FIN DE SIGLO

JUAN NUÑO

FIN DE SIGLO

Ensayos



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

ADVERTENCIA

RESÚMENSE aquí ensayos de diverso origen y tema. Los principales, inéditos. Otros, publicados en diarios y revistas venezolanos y mexicanos, y algunos ("Sartre", "Teoría de los juegos", pero con título distinto: "Razón y pasión del fútbol"), en la revista *Vuelta* que dirige Octavio Paz.

Los de Unamuno, Ortega y Maimónides fueron preparados en ocasión de los inevitables y ceremoniosos centenarios. El que lleva por título el nada original de "El milagro griego" recoge la dedicación de quien por más de 25 años enseñara la filosofía de la antigua Grecia. "Crítica del posmodernismo" contiene —ampliada— una conferencia a arquitectos sobre la sufrida moda de esa confusa tendencia. "Fin de siglo" que da título al libro, pretende ser una reflexión sobre el balance nada brillante de una época y una visión racional y cientificista del mundo. El resto viene a ser espuma de los días, en forma de observación y crítica del entorno.

Quiere el autor dejar constancia de su agradecimiento a Adolfo Castañón por su diligencia para con esta edición.

JUAN NUÑO
Caracas, julio de 1989

PENSADORES E IDEAS

I. DON MIGUEL, BUENO Y MÁRTIR

En una carta que escribe Unamuno a Clarín poco antes de terminar el siglo, se caracteriza él mismo acudiendo al recurso de la tercera persona: "Unamuno —admitió— es un torturador de sí mismo. Pasa su vida luchando por ser lo que no es y fracasando..."

Que pasó su vida luchando es algo que mal podría negarse; que tratara de ser lo que no era, difícilmente, desde el momento en que, por humano, era mortal y conocidas son sus ansias de inmortalidad, por más que eso de la inmortalidad en Unamuno no fuera tan simple como algunos fingen creer. Que estuviera eternamente insatisfecho consigo mismo, además de ser elemental señal de inteligencia, lo es ante todo de capacidad de apertura, de sentido de la novedad, de curiosidad insaciable, rasgos todos que siempre le acompañaron. De tomar al pie de la letra aquella temprana caracterización, vendría a ser Unamuno como un antiWoody Allen, con todos los respetos para ambos. Si éste ha dicho una y cien veces que quisiera no ser lo que es, manifestando así su absoluta inconformidad con la piel que le ha tocado en esta existencia (recuérdese su *Zelig*), Unamuno, en cambio, con un giro opuesto, mucho más que un matiz, exigió ser lo que no era. Es decir, exigió más. No se conformaba con ser otro cualquiera, con tal de distinto, sino que aspiraba a ser lo contrario, lo opuesto de sí mismo. De ahí, su rasgo más acusado: la permanente inconformidad, que quien la tiene consigo, más la ha de tener y sufrir con su entorno. No hay por qué asombrarse entonces de las brusquedades, cambios, contradicciones y autorrefutaciones permanentes en la obra de quien siempre aspiró a ser lo que precisamente no era.

Aquel hombre, cuya vida se partió simétricamente en dos mitades exactas entre el pasado siglo y éste que ya da las boqueadas, viviendo 36 años en cada lado, de tener que ser pintado con un rasgo permanente, aparte el de la inconformidad, habría que acudir al de la soledad. No que la buscara y ejerciera con sus allegados ni en los lugares en que vivió, sino la soledad con el medio al que, por profesión y vocación, pertenecía. Unamuno no se juntó, o raras veces lo hizo, con

los intelectuales de su tiempo, aunque de vez en cuando se carteara con alguno y siempre los leyera a todos. Se mantuvo aislado, en la provincia, durante toda su vida y casi todo el tiempo, por no decir todo, atacado, temido y, sobre todo, incomprendido. Fiel a su misma naturaleza contradictoria e insatisfecha, entregado a luchar "contra esto y aquello", no fue propiamente ni liberal, ni carlista, ni conservador, ni revolucionario: una de sus obsesiones, fallida como tantas, fue buscar la síntesis de eso que siempre se ha llamado las dos Españas, aunque hayan tenido, según las épocas, diferentes ropajes e intenciones.

Y pese a todo, gracias probablemente a aquel aislamiento buscado, en la típica ciudad universitaria, ni grande ni pequeña, recoleta y a trasmano, Unamuno fue el perfecto intelectual de su época. No se limitó al brillo fugaz de las tertulias, conferencias, condesas y otras actividades cinegéticas o turísticas, sino que trabajó intensamente en lo que un auténtico obrero intelectual más hace: leyó cuanto pudo y casi siempre en sus lenguas originales llegó a dominar 12, incluyendo algunas tan dispares como hebreo y danés; desde luego el griego, del que fue magnífico catedrático durante tantos años, el latín y las usuales modernas europeas; aprendió el noruego para leer a Ibsen y el danés para hacerlo con Kierkegaard; aprendió el alemán, a lo Borges (o mejor: Borges a lo Unamuno), leyendo directamente la *Lógica* de Hegel. Y desde su infancia, dominaba el euskera, del que llegó a ser consumado exegeta.

Con todas sus variaciones y contradicciones y luchas internas, en algo fue constante *hasta el final*: en su posición social, más que política, al lado de los más desfavorecidos y a favor de las grandes tesis socialistas de la época (lo de menos es la anécdota de que militara en el PSOE y de que se saliera por capricho). Por eso, cuando en 1914 lo destituyeron de rector, por las mismas intrigas de siempre en el mundillo universitario, los obreros y jornaleros de Salamanca hicieron huelga: era *su* rector. No estará de más recordar su digna actitud ante la dictadura de Primo de Rivera, lo que le supuso el exilio. Se dice deliberadamente *hasta el final*, porque está la confusión (no podía ser menos tratándose de él) de los oscuros y terribles meses iniciales de la rebelión fascista. Dícese que, de entrada, dio su apoyo a la causa nacionalista o cuando menos que la saludó alborozado; lo que no debe de extrañar tanto, pues al principio

todos suelen presentarse con piel de cordero y, por si fuera poco, al obrar así (si es que así obró), resultaría coherente con algunas de sus tesis más conocidas: la necesidad de una renovación de España hecha por los jóvenes. ¿Por qué no iba, entonces, Unamuno, viejo y cansado, a caer en el espejismo de los retóricos falangistas, duchos para lanzar fogosos discursos sociales apuntando a los luceros, al tiempo que empleaban contundentemente la famosa "dialéctica de las pistolas"? Como fuere, lo que sí está establecido —hasta por documentos cinematográficos— es que no tardó mucho Unamuno en percatarse de quiénes eran aquellos truhanes y asesinos patológicos. Es lo de su vibrante y valentísima intervención en el claustro de su Universidad de toda la vida, contra aquel grito insensato que glorificaba a la muerte al tiempo que condenaba a la inteligencia. Y, sobre todo, es su profético cuan lapidario: "venceréis, no convenceréis". A los 50 años, ni siquiera de aquella triste victoria quedan restos.

¿Puede hablarse de un "primer" Unamuno, como acostumbra a hacerse con otros pensadores, a la hora de registrar sus variaciones importantes? De poder, se puede; otra cosa es si serviría de algo, porque es tan obvio que hay un primer y un segundo y un tercer y un cuarto y todos los Unamunos que se quiera, que poco se ganaría con manejar tales distinciones. Pese a lo cual, conviene hacer un corte en la vida y en la obra de Unamuno. Hay un Unamuno que llega aproximadamente hasta el año diez del siglo y que siente que tiene una misión: reformar a España, reformando su centro (Castilla) porque ese centro había sido la causa de tantos errores e incomprensiones, y aun abusos y exageraciones, después de haber sido el origen de eso que se llama España. Además, ese primer y joven Unamuno (sin llegar a los 50) está abierto a las grandes corrientes científicas (Spencer, sobremanera) y busca para España su integración europea como única salida al terrible marasmo de fines de siglo. Es, en suma, el digno representante crítico y moderno de aquella generación tan difusa y discutida que se ha dado en llamar "del 98". Pero todo eso cambia entre 1905 y 1910, cuando Unamuno se encierra en una castellanía postiza y comienza a despotricar contra lo europeo y lo científico, contra lo racional y lógico. Es el momento a partir del cual deja Unamuno de ser el analista racional y objetivo de los problemas de su país, para convertirse en el perso-

naje exagerado y aun caricaturizado más conocido, el del Unamuno cultor de la paradoja y exaltador del más desenfrenado subjetivismo. Si a esto damos en llamarlo "segundo" Unamuno, no sería exagerado señalar que, además de oponerse vehementemente al primero, llegó hasta convertirse en su peor enemigo: nadie como Unamuno para hacerse daño a sí mismo, para "torturarse a sí mismo", tal y como confesara en la época en que ni siquiera había comenzado la verdadera tortura. Quizás una de las explicaciones (desde luego, la más endeble por anecdótica) de la ignorancia e incomprensión que aún pesan sobre Unamuno débase a ese rasgo autodestructivo o, cuando menos, atrabiliario y negativo.

No hay que olvidar que la figura de Unamuno es gigantesca, pues su obra no es precisamente una futesa: a sus escritos filosóficos (*En torno al casticismo, Vida de don Quijote y Sancho* y, sobre todo, *El sentimiento trágico de la vida*), que algunos por esa manía de etiquetar todo califican de "existencialistas", agréganse sus centenares de ensayos sobre sociología, pedagogía, historia, filología, literatura, arte; sus traducciones de autores clásicos (Carlyle, entre otros); su obra poética, que no es cualquier cosa; sus novelas y aun sus obras de teatro. Unamuno ha sido, sin duda, el gran pensador y creador que en este siglo ha tenido no sólo Espafia, sino el ámbito todo de cultura hispánica. Por lo cual poco se arriesga al asegurar que, conforme pase el tiempo, bajen las aguas y desaparezcan modas y acicates secundarios, la figura de Unamuno irá cobrando el puesto que por sus dimensiones y calidad merece.

Como también sucede con Sartre, parte de las claves para la comprensión de un pensamiento tan rico y cambiante se encuentra en la obra literaria, pues por algo ambos acudieron a la ficción como mejor recurso para divulgar sus grandes temas y exponer más agudamente sus problemas. Todos conocen los títulos más destacados, excluyendo su primera novela, *Paz en la guerra*, que es testimonial, por más que contiene una tesis política muy atrayente. Las otras presentan el atractivo (y la limitación) de ser auténticas novelas de tesis: *Amor y Pedagogía*, en donde se denuncian los peligros de la falsa ciencia y su manía divulgadora; *Niebla* (la famosa *nivola*) en la que, además de tocar el tema de la inmortalidad, surge el de la mala fe de la conciencia (para emplear un lenguaje muy posterior) y en donde es posible

apreciar la genialidad de Unamuno al adelantarse a todos, incluido Pirandello, en el manejo revolucionario de los personajes, puestos en relación dialéctica con el autor; *Abel Sánchez*, para él mismo su obra más trágica y dolorosa, en la que desarrolla el terrible tema de la envidia, el gran mal hispánico (sabido es lo que sentenciara Madariaga: que al hacer Dios el mundo les había dado a los ingleses en exceso la hipocresía; a los franceses, la avaricia, y a los españoles, la envidia). Para no hablar de sus magníficas novelas "ejemplares", entre las que se destaca *La tía Tula*, verdadera obra existencial *avant le temps*, ya que la protagonista se empeña en engañarse renunciando a todo, sin saber muy bien por qué, quizá por orgullo, otro mal españolísimo. Y *San Manuel, bueno y mártir*, en donde Unamuno aborda el tema religioso, más bien teológico, del contraste entre la fe y las obras, tan propio de su cristianismo protestante.

Antes de abordar un análisis somero de su primer gran ensayo sociofilosófico de 1895, *En torno al casticismo*, atiéndase a esta reflexión que hace Unamuno tardíamente (en 1933), en un artículo de prensa (de los que escribiera miles, también esperando ser recogidos), acerca de su primera novela, *Paz en la guerra*, la cual, por más que publicada en 1897, venía escribiendo desde que tenía menos de 20 años:

> Cuando apareció esa novela, pudo decir Rafael Altamira que latía en ella una cierta simpatía por la causa carlista [recuérdese que Unamuno era de vieja familia liberal bilbaína]. Como que no se puede ser liberal de otro modo; como que no cabe participar en una guerra civil sin sentir la justificación de los bandos en lucha; como que quien no sienta la justicia de sus adversarios —por llevarla dentro de sí— no puede sentir su propia justicia.

Esto fue dicho a tres años vista de otra guerra civil. Se entiende que no gustara Unamuno, pues trátese de aplicar la receta unamuniana a la última guerra civil española, la que de alguna manera aún convoca, y se verá al punto que son pocos los que la aceptan de buen grado. Y, sin embargo, es una de las ideas más constantes y obsesivas de Unamuno: sólo comprendiendo al otro, al adversario, apoderándome de parte de sus tesis, lograré avanzar con las mías; en el fondo, nada escandaloso: es una manifestación, en forma paradójica, del espíritu de tolerancia y comprensión, sin el cual es

imposible la vida social. En lugar de aniquilar totalmente al oponente, tratar de comprenderlo. Mejor nos hubiera ido a todos; mejor les parece ir ahora en España a los que así se comportan; primer triunfo unamuniano a la distancia. Y no será el único.

Puede hacerse rápido la apretada síntesis de los cinco ensayos que componen *En torno al casticismo*, y que son: "La tradición eterna", "La casta histórica: Castilla", "El espíritu castellano", "De mística y humanismo" y "Sobre el marasmo actual de España". Trátase del intento por esbozar una España nueva, aún no nacida, partiendo de la implacable crítica de la España más clásica o castiza, la dominada por los valores históricos castellanos.

Por supuesto que si se posee suficiente ingenuidad o la ceguera propia del dogmático, también puede leerse como una exaltación del casticismo español; probablemente ésa sea la razón por la que los publicaron en pleno franquismo, una y otra vez: no sabían leer, lo que, además de comprensible, es siempre alentador.

Antes de entrar en materia, no estará de más recordar qué España era aquella; lo de menos eran la miseria y hambre generalizados, salvo para el puñito privilegiado; lo de menos eran las absurdas guerras coloniales que no sirvieron de nada, excepto para desangrar al pueblo. Lo más trágico y revelador es una anécdota que cuenta el propio Unamuno al evocar el Bilbao de su mocedad: nos dice que allí y entonces, hace justo 100 años, llamaba menos la atención quien fuera por la calle con una langosta en la mano que quien llevara en ella un libro. Esa España ignara es la que va a sufrir el agudo escalpelo del Unamuno joven: apenas cuenta con 30 años.

Para efectuarlo, acomete Unamuno una suerte de examen histórico, esto es, arranca de atrás, lo que no deja de tener siempre sus peligros; pero si así procede es por necesitar hundirse en las causas remotas de ese agobiante y enfermizo "casticismo". Sólo que, para no quedar preso en las redes historicistas, toma sus precauciones; comienza por establecer una filosofía presentista y dinámica de la historia:

> Mil veces he pensado en aquel juicio de Schopenhauer sobre la escasa utilidad de la historia y en los que lo hacen bueno, a la vez que en el regenerador de las aguas del río del olvido. Lo cierto es que los mejores libros de historia son aquellos

en que vive lo presente... La historia presente es la viva y la desdeñada por los desenterradores tradicionalistas... La historia del pasado sólo sirve en cuanto nos llega a la revelación del presente...

No lo hace por mor de estar al día, sino que busca nada menos que la salvación por medio de una regeneración del método histórico:

El estudio de la propia historia, que debería ser un implacable examen de conciencia, se toma, por desgracia, como fuente de apologías y apologías de vergüenzas y de excusas y de disculpaciones y componendas con la conciencia, como medio de defensa contra la penitencia regeneradora. Apena leer trabajos de historia en que se llama gloria a nuestras mayores vergüenzas, a las glorias de qué purgarnos; en que se hace jactancia de nuestros pecados pasados; en que se trata de disculpar nuestras atrocidades innegables con las de otros. Mientras no sea la historia una confesión de un examen de conciencia, no servirá para despojarnos del pueblo viejo y no habrá salvación para nosotros...

Y a modo de resumen del propio autor, atiéndase a lo que diez años después de escrito el ensayo que nos ocupa ahora, pensaba de él Unamuno:

Los ensayos que constituyen mi libro *En torno al casticismo*... son un ensayo de estudio del alma castellana, que me fueron dictados por la honda disparidad que sentía entre mi espíritu y el espíritu del pueblo castellano. Y esa disparidad es la que media entre el espíritu del pueblo vasco, del que nací y en el que me crié, y el espíritu del pueblo castellano en el que a partir de mis 26 años ha madurado mi espíritu. Entonces creía, como creen hoy no pocos paisanos míos y muchos catalanes, que tales disparidades son inconciliables e irreducibles...

[*La crisis actual del patriotismo español*, 1905]

Desde luego que no se trata de repetir toda la obra, pero será inevitable extractar a veces aquellas partes correspondientes, por un lado, al análisis de lo español castizo (con toda la carga semántica peyorativa que el término conlleva), para rematar, por otro, en el diagnóstico y soluciones que Unamuno para ese entonces (sus 31 años) entreveía. Procede así a caracterizar el núcleo del "casticismo":

A la disociación mental entre el mundo de los sentidos y el de la inteligencia corresponde una dualidad de resoluciones bruscas y tenaces y de indolente matar el tiempo, dualidad que engendra, al reflejarse en la mente, fatalismo y librearbitrismo, creencias gemelas y que se complementan... Se resignan a la ley o la rechazan, la sufren o la combaten, no identifican su querer con ella. Si vencidos, fatalistas; librearbitristas cuando vencedores. La doctrina es la teoría de su propia conducta, no su guía... ¡Frases vigorosas el "no me da la real gana" y el "no importa"! Y aún las hay más enérgicas y castizas, que vienen como anillo al dedo a la doctrina schopenhaueriana de que la voluntad es lo genérico, así como la inteligencia lo individuante en el hombre, y que el foco, *Brennpunkt*, de aquélla son los órganos genitales. Todo español sabe de dónde salen las voliciones enérgicas... Y junto a esta voluntariedad simplicista de esta enérgica casta de conquistadores, fe en la suerte... Genio y figura hasta la sepultura, lo que entra con el capillo sale con la mortaja, lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama. Al plantarse en sociedad cada una de estas almas frente a las otras, produjose un verdadero anarquismo igualitario, y a la par, anhelo por dar a la comunidad la firme unidad de cada miembro, un verdadero anarquismo absolutista, un mundo de átomos indivisibles e impenetrables en lucha dentro de una férrea caja, hecha de presión externa con interna tensión... Esta voluntad se abandona indolentemente al curso de las cosas; si no logra domarlo a viva fuerza, no penetra en él ni se apropia su ley; violencia o abandono más o menos sostenidos. Es poco capaz de ir adaptándose a lo que lo rodea por infinitesimales acciones y pacienzudos tanteos, compenetrándose en las pequeñeces de la realidad, por *trabajo* verdadero. O se entrega a la rutina de la obligación o trata de desquiciar las cosas; padece trabajos por no trabajar.

Luego se explaya con lo de El Dorado, Pizarro, el oro del Perú, todo el saqueo y la codicia de la conquista, y lo mejor: en una nota al texto, desnuda la vulgar codicia del gran mito castellano, el Cid Campeador, "prendiendo a la fuerza o estafando a judíos con astucias de pícaro". Tampoco podía faltar la alusión a la picaresca castellana, para seguir con esta auténtica etopeya o caracterización moral:

Y aun sin llegar a tal [refiérese a robar], vívese al día, con un mañana que nunca llega por delante, a ver si cae maná. Todos los años aplaudimos el castizo héroe *conquistador* del

"¡tan largo me lo fiáis!", y todo se aguarda por todos con ansia el día del nacimiento del Redentor, en esperanza del *gordo*... ¡pan y toros y mañana será otro día! Cuando hay, saquemos tripas de mal año; luego... ¡no importa! Tal el alma castiza, belicosa e indolente.

Tras haber descrito esa sicología española de neta raigambre castellana, se dedicó Unamuno a efectuar la correspondiente aplicación historicopolítica en un escrito complementario del aquí comentado:

> El Santo Oficio y la Inquisición fue instrumento más bien político que religioso. La conservación de la pureza de la fe católica no era sino un pretexto para conservar la unidad nacional... La milicia fue, en el orden de la energía, el otro instrumento de la unidad nacional, entendida y sentida como queda expuesto. Y junto al clericalismo, como su complemento, surge el militarismo, que es más bien caudillismo... Ni el Santo Oficio, asentando la unidad católica, ni el ejército, asentando la unidad nacional, han podido impedir que ni una ni otra unidad descansen, hoy por hoy, sobre bases que no se haga preciso reconstruir. Por lo menos, las de la unidad nacional, pues las de la unidad católica, gracias a Dios, se desmoronan a ojos vistas...
>
> [*Más sobre la cuestión del patriotismo*, 1906]

Una casta semejante tenía por fuerza que replegarse en sí misma, aislarse del mundo, morir incambiada, con el terrible lema de "defendella y no enmendalla". Cuando precisamente la única solución era hacer todo lo contrario: airearse, salir de sí, alterarse, modificar raigalmente la vieja estructura:

> ¡Cosa terrible la razón raciocinante de todas las castas, definidora de buenas y malas ideas, que en nombre de una pobre conciencia histórica nacional, pretende trazar el arancel de la importación científica y literaria y construir cultura con industria de producción nacional!
>
> No dentro, fuera, nos hemos de encontrar. Cerrando los ojos y acantonándonos en sí, se llega al impenetrable individuo átomo... De fuera se nos fomenta la integración que da vida; la diferenciación sola empobrece. El cuidado por conservar la casta en lo que tiene de individuante es el principio de perder la personalidad castiza y huir de la vida plena que alimenta la humanidad...

En consecuencia: primero, la renuncia a los nefastos símbolos y, luego, la salida a otros mundos: "Hay que matar a don Quijote para que resucite Alonso Quijano el Bueno, el discreto, el que hablaba a los cabreros del siglo de la paz, el generoso libertador de los galeotes..."

Porque, de lo contrario, ni siquiera se mantendría la tradición, sino que vendría en darse en el más espantoso de los ridículos:

> Aún persiste el viejo espíritu militante ordenancista, sólo que hoy es la vida de nuestro pueblo, vida de guerrero en mantel o la de don Quijote retirado con el ama y la sobrina... A ese espíritu sigue acompañando, bien que algo atenuado, aquel horror al trabajo que engendra trabajos sin cuento. Sigue rindiéndose culto a la voluntad desnuda y apreciando a las personas por la voluntariedad del arranque... Nos gobierna ya la voluntariedad del arranque, ya el abandono fatalista... Nada tan estúpido como la disciplina ordenancista de los partidos políticos. Tienen éstos sus "ilustres jefes", sus santones, que tienen que oficiar de pontifical en las ocasiones solemnes... que descomulgan y confirman y expiden encíclicas y bulas; hay en ellos cismas de que resultan ortodoxias y heterodoxias; celebran concilios... En esta sociedad, compuesta de camarillas que se aborrecen sin conocerse, es desconsolador el atomismo salvaje del que no se sabe salir si no es para organizarse férrea y disciplinariamente en comités, comisiones, subcomisiones, programas cuadriculados y otras zarandajas... No hay frescura, no hay espontaneidad, no hay juventud.
>
> He aquí la palabra terrible: no hay juventud. Habrá jóvenes, pero juventud falta. Y es que la Inquisición latente y el senil formalismo la tienen comprimida... siempre los mismos perros y con los mismos collares... Donde no hay juventud tampoco hay verdadero espíritu de asociación... La insociabilidad es uno de nuestros rasgos característicos. Dilatada a las relaciones sexuales, fomenta nuestra insociabilidad el brutalismo masculino, fuente de huraña grosería y de soscos desplantes... Para asociarse se precisa un principio asociante y un principio de asociación y faltan uno y otro donde la lucha por los garbanzos produce el atomismo, y la presbitocracia, el estancamiento.

Para quienes no se hubieran dado cuenta de por dónde van los tiros, saca a relucir Unamuno su didactismo, su inconfundible estilo de maestro que, al fin, todo lo explica:

¿Y qué tiene que ver esto con lo otro, con el casticismo? Mucho: éste es el desquite del viejo espíritu histórico nacional que reacciona contra la europeización. Es la obra de la Inquisición latente... la Inquisición [bien puede leerse otra cosa, más reciente] fue un instrumento de aislamiento, de proteccionismo casticista, de excluyente individuación de la casta. Impidió que brotara aquí la riquísima floración de los países reformados, donde brotaban y rebrotaban sectas y más sectas, diferenciándose en opulentísima multiformidad...

Siempre en el mismo tono retórico, de preguntas y respuestas:

¿Está todo moribundo? No; el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intrahistoria, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que lo despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo... España está por descubrir y sólo la descubrirán españoles europeizados... Hay pueblos que en puro mirarse el ombligo nacional caen en sueño hipnótico y contemplan la nada. Me siento impotente para expresar cual quisiera esta idea que flota en mi mente sin contornos definidos; renuncio a amontonar metáforas para llevar al espíritu del lector este concepto de que la vida honda y difusa de la intrahistoria de un pueblo se marchita cuando las clases históricas la encierran en sí y se vigoriza para rejuvenecer, revivir y refrescar al pueblo todo al contacto del ambiente exterior. Quisiera sugerir con toda fuerza, al lector, la idea de que el despertar de la vida de la muchedumbre difusa y de las regiones tiene que ir de par y enlazado con el abrir de par en par las ventanas al campo europeo para que se cree la patria. Tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo... Es querer destruir la humanidad en nosotros, es ir a la muerte, empeñarnos en distinguirnos de los demás, en evitar o retardar nuestra absorción en el espíritu general europeo moderno.

Que conste que eso, apenas cumpliéndose ahora, fue pedido en 1895, hace más de 90 años, por don Miguel, el Bueno, que remataba así su jaculatoria europeizadora: "¡Fe, fe en la espontaneidad propia, fe en que siempre seremos nosotros, y venga la inundación de fuera, la ducha!"

A la distancia, segunda gran victoria de Unamuno.

No hace falta mucha perspicacia para percatarse de la auténtica pedrada en el estancado charco de la vida española que, desde ese momento, tuvo que significar todo cuan-

to dijera el joven profesor vasco. La fama de rebelde y polémico se la ganó a las primeras de cambio. Durante el resto de su vida, en los siguientes 40 años, no hizo sino acrecentarla y cultivarla de diverso modo y se diría que aun con especial complacencia y regusto.

Para tratar de entender "el fenómeno Unamuno" en aquella España de charanga y pandereta, de señoritos, toreros y politicastros, es menester manejar más de una clave. Cuando menos, tres.

En primerísimo lugar, su condición de hombre de la periferia, de advenedizo al terrible centro dormido y avasallador que es siempre Castilla; y no de cualquier periferia, sino de la más rebelde y, a la par, la más próxima al espíritu español. Porque, no nos engañemos, no son igualmente periféricos catalanes y vascos; los primeros lo son más. Por error o acierto, Cataluña ha hecho todo lo posible e imaginable para vivir de espaldas a la realidad española; Euskadi, no: Euskadi se la ha pasado guerreando con Castilla de una forma u otra, con los *maketos,* y luchar ya es una forma de convivir, así sea la más primitiva. En la gesta de América, participaron por igual vascos que castellanos, extremeños y andaluces, y cuidado si nomás los vascos que cualquiera de las otras regiones: atiéndase tan sólo a los nombres, desde Juan de Garay, en el Río de la Plata, hasta los Aguirre y Zuloaga, en Venezuela. Es difícil que el espíritu vasco adopte la posición y la política de indiferencia ante algo; es tan extremado como cualquier español: o ama u odia. O acepta o rechaza con igual ímpetu. Unamuno, vasco "por los dieciséis costados", como le complacía describirse, penetra en la vida española, en el casticismo castellano, al estilo del Quijote dispuesto a desfacer entuertos y derrotar gigantes y malandrines. Además, sabido es que si los catalones poseyeron y poseen y usan una lengua viva y completa, no puede sostenerse lo mismo del País Vasco y el euskera, y justamente ésta es una de las singularidades de Unamuno; así lo advirtió y así se lo dijo a sus paisanos: con el euskera no vamos a ninguna parte; tenemos que aceptar el castellano para una mejor comunicación y expansión. Y no lo dijo en el aire, sino que aportó pruebas gramaticales, lingüísticas y culturales: léase sobre esto su bien documentado ensayo *Sobre la cuestión del vascuence,* que tantas ronchas levantara entre los suyos.

Por periférico y vasco, difícilmente podía ser un "señori-

to", esa planta enfermiza y maligna que sólo se da y medra en la corte, en aquel Madrid, villorrio, atrasado y pueblerino de principios de siglo. De ahí, quizás el fuerte iberoamericanismo de Unamuno. No ha habido pensador español de la época tan atento y preocupado por la vida literaria y cultural en general del continente latinoamericano como Unamuno. Desde luego, a muchas leguas del dilettantismo viajero de Ortega, que se limitaba a visitar salones bonaerenses y a regañar displicentemente a jóvenes argentinos. Recuérdense las referencias épicas de Unamuno a Bolívar, "genio de la raza", al que le dedica todo un ensayo (*Don Quijote y Bolívar*), con motivo de la lectura y comentario que le hiciera al libro recién salido de Gil Fortoul (*Historia constitucional de Venezuela*). Porque Unamuno entonces, primeros años del siglo, estaba al tanto de lo que se hacía en muchas partes, pues lo mismo leía un tratado alemán de química como la poesía de Coleridge o los artículos de críticos neoyorquinos; lo que en cambio leía muy poco o nada era lo que procediera de Francia: su tirria por el espíritu parisiense no decayó un instante. Está lleno, por ejemplo, de referencias a Sarmiento, a Lastarria, a Artigas, al boliviano Arguedas y aun en su ensayo *La envidia hispánica* puede leerse este curioso pasaje:

> Conservo dos cartas de cierto mocito venezolano [¿quién podría ser en 1902?] En una me adulaba de una manera vergonzosa, de una manera de hacer que se ruborice otro menos curtido que yo a estos engañosos halagos, y en la otra me insultaba diciéndome: "¡Español al cabo! ¡Bien sabía yo que si se le sacudiera soltaría bellotas!" Entre una y otra carta, medió un brevísimo juicio, muy breve, dos líneas, de cierto libro del mocito. Y no le dolió el fondo del juicio, que nada tenía de duro, sino su brevedad...

También en ese mismo año (1902) escribió una larga reseña, casi un ensayo, sobre un informe oficial argentino, publicado como libro con el título *La educación*, de C. O. Bunge, tío abuelo del Bunge de nuestros días. Unamuno no se miraba ciertamente el ombligo nacional, sino que ponía en práctica lo que predicaba: salir de la aldea española. Y eso que su periferismo era de los militantes, abiertamente anticastellano:

En el fondo del catalanismo, de lo que en mi país vasco se llama biskaitarrismo, y del regionalismo gallego, no hay sino anticastellanismo, una profunda aversión al espírtiu castellano y a sus manifestaciones. Por lo demás, la aversión, dígase lo que se quiera, es mutua... Sienten aversión y la siento yo también hacia casi todo lo que pasa por castizo y genuino: los modales, los chistes... la literatura, el arte... La navaja, los bailes, la cocina, con sus picantes, sus callos y caracoles y otras porquerías; los toros, espectáculo entontecedor, por el que siento más repugnancia desde que se ha declarado cursi el pronunciarse contra él, etc., etc. Es una oposición íntima y de orden social.

Pero aun siendo esclarecedora, no es toda la clave del Unamuno rebelde: no por ser anticastellano, adoptó posiciones críticas; hay otras claves, aunque aquélla ayuda, o como suele decirse: será todo lo más condición necesaria, nunca suficiente.

La segunda clave discernible en Unamuno es mucho más personal; su condición de vasco y, por lo tanto, de periférico al centro administrativo y dominante, la compartía con muchos otros, pero lo que, en tanto Miguel de Unamuno y Jugo, le pertenecía a él específicamente, era su personalidad múltiple, su rechazo permanente de toda identificación que lo inmovilizara, su inconformidad por quedarse detenido y fijado en una posición por mucho tiempo. Así, a lo largo de la gran obra de Unamuno, es perfectamente posible registrar su anticastellanismo y su procastellanismo; su encendido socialismo y sus dudas sobre los políticos socialistas; su tesitura procientificista y, luego, su virulencia anticientificista; sus críticas al vasquismo y sus loas a la patria vasca; su violento anticatolicismo y su apego a la tradición religiosa; su rechazo del Quijote para exaltar a Alonso Quijano a lo que luego sigue su fe en la existencia realísima de don Quijote y de Sancho. Muestras todas de la inquietud de espíritu y de la desazón de mente que por siempre agitaron la vida intelectual de Unamuno. Y que revelan, por debajo, su tercera y más fundamental clave: la condición de confutador permanente o espíritu vivo de la contradicción. Como Mefistófeles.

Unamuno no dejó de negar y oponerse, más de uno verá ahí su auténtica y jamás renegada españolidad, que Unamuno siempre reclamó, porque una cosa es ser anticastellano y otra, muy diferente, renegar de lo español. Por su condi-

ción de prácticamente antitodo, Unamuno ha sido el más español de los pensadores. En algún lugar de su numerosísima correspondencia (también sin recoger y editar, sino apenas muy parcialmente), puede leerse:

> Mi ciencia es antirreligiosa, mi religión anticientífica, y no excluyo a ninguna de las dos, sino que las mantengo en mí, negándose una a otra, y dando con su contradicción vida a mi conciencia... No quiero buscar mi paz interior en armonías, concordancias y compromisos que llevan a la estabilidad inerte; no quieran que firme paz mi corazón y mi cabeza... Soy y quiero seguir siendo un espíritu antinómico, dualista... ¡Desgraciado del que llega a ponerse por completo de acuerdo consigo mismo!

O en el prólogo a *Niebla*, de 1914: "A pesar de mis más de 20 años de profesar la enseñanza de los clásicos, el clasicismo que se opone al romanticismo no me ha entrado. Dicen que lo helénico es distinguir, definir, separar; pues lo mío es indefinir y confundir."

No sólo por ser fiel a sí mismo, sino por ver en esa postura eternamente incómoda algo así como un mandato, como una misión por cumplir:

> Hay que llevar a cabo una labor de pedagogía y otra que llamaría de *demagogia*... o de demopedia, como otros dicen... Tengo mi cátedra, procuro en ella no sólo enseñar la materia que me está encomendada, sino disciplinar y avisar la mente de mis alumnos, obrar sobre cada uno de ellos, hacer obra pedagógica, ya por la pluma, ya de palabra, a muchedumbres, de predicar, que es para lo que acaso siento más vocación y más honda.
>
> [*La Educación,* prólogo a la obra de C. O. Bunge del mismo título, 1902]

Para medir, siquiera sea con un ejemplo, toda la enorme capacidad unamuniana de autocontradecirse, sólo compárese su artículo *Sobre la europeización*, de 1906, con el ya comentado ensayo *En torno al casticismo*, de 1895, y con su complementario, *La crisis actual del patriotismo español*, de 1905, apenas anterior en un año a aquel primero. En éste Unamuno reniega prácticamente de todo cuanto había sostenido en los otros dos: no sólo reniega de la necesidad de europeizar a España, sino que también lo hace de la ciencia

(a la que opone sabiduría) y de la vida (a la que, claro, opone muerte y llega hasta la mala fe de traducir al revés una proposición de Spinoza para que suene a lo que él quiere) y aun hasta de su anterior visión crítica de España.

Si en las primeras obras (primeras en el tiempo), hace el elogio de la Reforma, lamentándose de que fue lo que le faltó a España, en esta obra (*Sobre la europeización*) arremete contra el Renacimiento y la Reforma, para que no quede. El Renacimiento, que "nos fue borrando —se lamenta— el alma medieval". Como si eso fuera malo. Allí, entonces, en lugar de europeización y modernidad, propone (sólo para llevar la contraria), africanización y antigüedad, escudándose para ello en Agustín de Hipona, "el gran africano".

¿Por qué semejante cambio radical en tan breve tiempo? Pues muy sencillo, y esto forma parte del martirio de Unamuno, que fue nada más y nada menos que la difícil convivencia con sus contemporáneos: porque allí está oponiéndose a un artículo que publicó Baroja, "mi paisano y amigo", según lo llama. El artículo en cuestión era *¡Triste país!* y en él don Pío cometió a los ojos de don Miguel, de vasco a vasco, el crimen de lesa patria de comparar (por supuesto, desfavorablemente) la aspereza de España con la dulzura francesa (no sólo en los paisajes). Y de sostener que así como los productos industriales y agrícolas franceses (vino, ostras) son superiores a los culturales del mismo país (Racine, Delacroix), en cambio, en España sucede a la inversa, lo que bien visto, tampoco es un juicio tan malo. Para Unamuno, ni por esas. No precisó de más para avalanzarse y gritar que él, por su parte, se quedaba con Cervantes y el Greco y le dejaba a Baroja todas las ostras de Arcachon que se pudiera comer. El fondo de todo es que probablemente lo que le cayó mal a Unamuno fueron las negativas palabras de Baroja: "Todos nuestros productos materiales e intelectuales, son duros, ásperos, desagradables. El vino es gordo, la carne es mala; los periódicos, aburridos y la literatura, triste. Yo no sé qué tiene nuestra literatura para ser tan desagradable". Más que suficiente para que Unamuno enseguida viera rojo. Y pasara a atacar a los franceses y a su alegría, con los mismos argumentos con los que apenas un año antes había atacado a los castellanos y su probada insensibilidad: que si eran unos muñecos automáticos, movidos por hilos, que si carecían de conciencia, que si les faltaban sentimientos. Rechaza indignado los bulevares parisinos

y pide más bien gente que se la pase entonando *Misereres* y *De profundis*. Si Baroja se quejaba de que los españoles no saben ser frívolos y joviales, Unamuno replica al punto que menos mal, que él prefiere Ignacio de Loyola a todas las frivolidades europeas. Si don Pío acababa su escrito diciendo: "Triste país en donde por todas partes y en todos los pueblos se vive pensando en todo, menos en la vida", don Miguel contrataca en tromba: "¡Desgraciados países esos países europeos modernos en que no se vive pensando más que en la vida! ¡Desgraciados países los países en que no se piensa de continuo en la muerte, y no es la norma directora de la vida el pensamiento de que todos tenemos un día que perderla!" Consecuencia forzada: adiós Europa (al menos, de momento).

Semejantes vaivenes de Unamuno eran más consecuencia de su impaciencia y de su gran inquietud intelectual que auténticas y sinceras expresiones de su pensamiento. Unamuno, por preparación, lecturas, información, instrumentos de trabajo y sentido crítico estaba a mil años de sus contemporáneos, es decir, del más enterado y preparado de sus contemporáneos. En tales condiciones, debe ser muy difícil convivir en un medio empobrecido y ramplón; la única forma que tenía de comunicarse con ellos de algún modo era arreándoles como al ganado, pinchándoles cual tábano socrático, oponiéndose en principio a cuanto dijeran para ver si así reaccionaban y aprendían a decirlo mejor la próxima vez. *Vox clamantis in deserto* que tuvo que vivir un auténtico martirio intelectual con la época, país y paisanos que le tocaron. De lo que se consolaba racionalizando su modo de ser y aun elevándolo a la condición de doble naturaleza o, cuando menos, de recurso:

> Cada poder humano tiene su método... Lo que llamamos lógica es el método de la razón, el modo de hacer conclusiones que a la razón satisfagan... por mi parte, raras veces, muy raras veces, me dirijo a la razón de los que me oyen o leen, y esas veces no soy yo propiamente quien les hablo o escribo, sino un sujeto postizo... Se ha dicho que el corazón tiene su lógica, pero es peligroso llamarle lógica al método del corazón; sería mejor llamarle *cardiaca*. Y hay también el método de la pasión, que es la arbitrariedad, a la cual no hay que confundir con el capricho... La arbitrariedad, la afirmación cortante porque sí, porque lo quiero, porque lo necesito, la creación de nuestra verdad vital... ése es el método de la pasión.

Que conste que, de ser así, el martirio tuvo que ser doble: el de sufrir a quienes ni siquiera con arbitrariedades y exageraciones entendían, y luego, el de verse crucificado una y otra vez a cuenta de viejo loco, paradójico; arbitrario y contradictorio. En lugar de hacerse entender ni por las buenas ni menos aún por las malas de su "cardiaca" apasionada, lo que logró Unamuno fue desconcertar por sus variaciones, irritar con sus paradojas, tan transparentes, y confundir con su amplísima diversidad de conocimientos y manejo de géneros. Por eso fue, tuvo que serlo, a la fuerza ahorcan, un espíritu escotero, lobo solitario, más bien estepario, por su Salamanca, aunque bien lobo por su escudo vizcaíno. Despreciador de los círculos, cenáculos y conventillos de moda. Un auténtico "monstruo" por lo singular y aparte.

Téngase para probarlo un ejemplo, y no pequeño, que señala el precio a pagar por tantas incomprensiones. Dice Borges, cada vez que le preguntan por Unamuno, "Yo no lo entiendo a Unamuno. Una persona que quiere ser inmortal me parece loco..." Y eso es todo lo que se le ocurre. Claro que a lo mejor no pasa de una astucia del porteño para borrar las pistas, pues hay como para barruntar que algo le debe Borges al "loco" de Unamuno, ya que en *Niebla* y en la obra de teatro *El otro,* se encuentra el tema del doble, del otro, al que Borges más de una vez, con gran éxito literario y metafísico, ha acudido. Pero eso es lo de menos. Lo que cuenta es la incomprensión de fondo. Lo que sostuvo siempre Unamuno no fue el anhelo egoísta de *su* inmortalidad, que no pasaría de una petición infantiloide y llorona, sino de algo mucho más complejo y sutil:

> Se me ha ido el alma de la vida gota a gota [escribe en 1935, en la "Historia de *Niebla*"] y alguna vez a chorro. ¡Pobres mentecatos los que suponen que vivo torturado por mi propia inmortalidad individual! ¡Pobre gente! No, sino por la de todos los que he soñado y sueño, por la de todos los que se sueñan y sueño. Que la inmortalidad, como el sueño, o es comunal o no es.

Es cierto: es lo que venía diciendo desde 1914:

> Es su idea fija, monomaniaca [le hace decir a uno de sus personajes refiriéndose a él mismo] de que si su alma no es inmortal y no lo son las almas de los demás hombres y aun de todas las cosas, e inmortales en el sentido mismo en que las

creían ser los ingenuos católicos de la Edad Media, entonces, si no es así, nada vale ni hay esfuerzo que merezca la pena...

No son palabras tan absurdas; suenan a otras mucho más repetidas: si no hay Dios, todo está permitido; si no hay inmortalidad total, todo está perdido. Preámbulos ambas sentencias de ese vacío y consiguiente angustia, náusea, desesperación o como quiera denominársele que habría de descubrir el hombre enfrentado, sin Dios y sin inmortalidad, a su precaria y absurda existencia.

Claro que si a Borges le suena a loco quien pida su inmortalidad, a qué no le sonará, de llegar a entenderlo rectamente, quien pida para todos, los de carne y hueso y aun los de imaginación y ensueño.

¿Y por qué no? Es posible que ese sea su mejor epitafio: El gran loco. En un país de cuerdos al estilo de los Primo de Rivera, los Largo Caballero y los Franco o los Palacio Valdés, los Benavente y los Pemán, hicieron falta más locos como Canivet, como Valle Inclán. O como el más loco de todos: don Miguel de Unamuno.

II. SARTRE: UNA VIDA APASIONANTE

MEGALÓMANO, logorreico, espiritualista, pensador cíclico, polígamo, derrochador a manos llenas, incansable, despreciador de su cuerpo, polémico, segundo Voltaire, canonizado finalmente, pero ante todo, escritor, un gran escritor que llenó 40 años de la vida cultural de Francia y del mundo y que aún sigue dando que hablar.

Un clásico ya: editado en *La Pléiade,* ese impresionante panteón literario, *summa* de las *belles lettres* no sólo francesas, y ahora, Sartre revivido y reconstruido en el magnífico libro de Cohen-Solal,* al que puede agregarse con provecho el de otra mujer, otra Ana: Anna Boschetti,** cuyo título no revela la riqueza de un contenido también biográfico, aunque parcial respecto del de Cohen-Solal que pretende cubrir la vida entera de Sartre: 1905-1980.

EL HOMBRE SARTRE

Por fin una biografía intelectual, una reconstrucción de la gestación de las ideas y del proyecto literario de Sartre. No deja de ser curioso que, hasta ahora, hayan sido sobre todo mujeres las que se hayan encargado de la tarea. Por supuesto, Simone de Beauvoir, la *Grande Sartreuse,* como llegó a ser llamada con toda la malicia de los cenáculos parisienses, que no nos ahorró ni el más mínimo detalle de la vida cotidiana de Sartre: todas sus manías, todos sus movimientos, su horario al dedillo y aun todas sus miserias fisiológicas del triste y decadente final. Ha hecho, como observa Cohen-Solal, "un relato meticuloso y clínico". En realidad, ha sido fiel a sí misma: su extensa autobiografía no es sino una implacable recopilación de diarios llevados día a día, hora a hora, en donde nada queda fuera o al menos esa impresión agobiante se tiene al leerla. Ganas entran de pensar que Sartre escribió *Les Mots* como una forma relativamente gentil de darle una lección: Madame, una autobio-

* Annie Cohen-Solal, *Sartre,* París, Gallimard, 1985.

** Anna Boschetti, *Sartre et "les Temps Modernes", une entreprise intellectuelle,* París, Les Éditions de Minuit, 1985.

grafía se escribe así, no transcribiendo sin perdonar cuanto chisme y anécdota sucedieron.

Colette Audry, vieja amiga de ambos, también intentó * el esbozo de su pensamiento por medio de una selección de sus textos. Para no evocar a Iris Murdoch, que le dedicó dos libros,** en cierto modo adelantada de las biografías sartrianas. Ahora, estas dos, Cohen-Solal y Boschetti. Cierto que Jeanson es la excepción masculina a semejante dominio matriarcal sobre la vida y obra de Sartre. Por su divulgado librito: *Sartre par lui-même*, que ya tiene más de 30 años, pero también por otros dos, mezcla ambos de tímida biografía con decidida tarea hermenéutica.***

Las ventajas de esta gran biografía de Cohen-Solal son varias: en primer lugar, el hecho de ser la primera *posmortem*, pudiendo así disponer del ciclo cerrado de la existencia de Sartre, aunque no de su obra, ya que se ha presentado una extraña situación de competencia, si no de disputa, por ver quién publica más inéditos del filósofo: si la hija, Arlette El Kaim-Sartre, albacea en realidad de Sartre, o la inevitable Beauvoir, el fiel Castor, que también dispone de una buena cantidad de escritos, pues Sartre, como es bien sabido, no hacía economías a la hora de darle a la pluma: "J'ai toujours considéré l'abondance comme une vertu", le escribió un día a Simone.

Otra ventaja del libro de Cohen-Solal es que ha podido manejar aún a tiempo ciertos testimonios de gente próxima a Sartre; por ejemplo, recogió bien oportunamente los testimonios de Aron, y también celebrar diversas entrevistas que, hasta ahora, jamás nadie había logrado (otro ejemplo notable, Dolores Vanetti, la famosa M. del entusiasta viaje de Sartre a Estados Unidos, aún en plena guerra). Para no mencionar testimonios de personalidades: Giscard d'Estaign, Gallimard, Moravia. También ha podido compulsar Cohen-Solal documentos que acerca de Sartre o su familia se encuentran en archivos de no fácil acceso, como los de la Academia Nobel, en Estocolmo, los de la Marina francesa, en el fuerte de Vincennes, los de las ediciones Gallimard y

* Colette Audry, *Sartre et la réalité humaine*, París, Seghers, 1966.

** Iris Murdoch, *Sartre*, Londres, Collins, 1953; *Sartre, Romantic Rationalist*, Yale University Press, Yale, Estados Unidos, 1953.

*** Francis Jeanson, "Un *quidam* nommé Sartre", que es un apéndice de *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions du Seuil, 1966; *Sartre dans sa vie*, París, Editions du Seuil, 1974.

hasta los del FBI, que cubren los Departamentos de Justicia, de Estado y de la Fuerza Aérea, de Estados Unidos. Semejantes posibilidades de acceso se explican por la influencia del impulsor original del libro de Cohen-Solal, un editor neoyorquino, que en combinación con Gallimard, fue quien encargó la obra, la cual salió primero en la edición francesa.

Pero, con ser de talla, ésas serían apenas las ventajas materiales del libro de Cohen-Solal. Las principales, específicas de la obra, y plenamente atribuibles a la capacidad de la autora, son el poder de síntesis, la facilidad con que se mueve entre terminología y conceptos filosóficos y un cierto sentido del humor que se traduce más que nada en una separación respecto de la figura consagrada de Sartre, de forma tal que crea el suficiente alejamiento como para poder lograr un juicio desapasionado, algo hasta ahora jamás logrado por ninguno de sus biógrafos o comentaristas, probablemente porque todos (Audry, Jeanson, para no hablar de Beauvoir) estaban demasiado unidos al pequeño gran hombre. En ese sentido, es simplemente delicioso el relato de la visita de Sartre a la casa de campo de John Huston, en Irlanda, y la absoluta incomprensión que surgió entre dos personalidades tan distintas.

Se ha dicho que el *Sartre* de Cohen-Solal se lee como un libro de aventuras y es cierto, pero ése viene a ser su único defecto notable. Ha insistido demasiado en las peripecias de una vida ciertamente rica en avatares y sucesos, pero al elegir destacar éstos, se tiene la impresión, probablemente falsa, de que toda la vida de Sartre no fue sino una continua agitación mundana, una serie de acontecimientos extraordinarios, un vaivén entre sus múltiples amores y sus numerosas polémicas y compromisos políticos y culturales. Una vida de héroe bien repleta. Y no deja de ser explicativo de esa visión el que Cohen-Solal haya elegido el símbolo de Pardaillan, el personaje de las lecturas infantiles de Sartre, para ponerle como continua referencia a su inagotable quehacer literario. Qué duda cabe de que Sartre fue un ser batallador y lanzado hacia la busca de la gloria, como él mismo ha confesado en *Les Mots*. Pero conviene no olvidar que alcanzó la notoriedad —y no pequeña— relativamente pronto, a los 33 años, y con la primera novela (*La Nausée*), que se publica en 1938. Y que, a partir de ahí, salvo el obligado paréntesis de la guerra y la ocupación (y aun así, sin dejar de publicar

y de estrenar), todo fue camino triunfal, en particular desde 1945. Sólo que eso sería lo de menos: cuesta arriba o con facilidad, hubiera podido ser una vida de héroe y nada más. Porque no hay que olvidar que este héroe es un pensador de talla y un escritor de gran aliento y nada de eso se consigue de la noche a la mañana ni dedicándose a conceder entrevistas, conocer bellas mujeres y viajar por medio mundo. Hay un Sartre oscuro, escondido, trabajador incontenible, que es el que explica y alimenta al Sartre público y brillante. Sin el Sartre *normalien*, sin ese rigor que se adquiere (o se adquiría) en aquella impresionante fábrica de profesores que era la *École Normale Supérieure*, en donde sólo el primer año estaba dedicado a "hacerse la mano", esto es, a llenar página tras página de copias al azar, con el fin de adiestrarse, adquirir músculos y poder resistir los larguísimos exámenes escritos, que duraban por lo menos ocho horas; sin ese Sartre *bûcheur*, trabajador, tenaz, hormiguita, no hubiera existido el otro Sartre, el Sartre heroico y exterior que tanto ha atraído a Cohen-Solal. A veces, parece darse cuenta de que también existe aquel Sartre: la máquina —como ella lo describe— que trabaja a pleno ritmo cuando lo dejan (ejemplo máximo: la *drôle de guerre*, que le hizo feliz, pues sólo escribía), pero en general pasa a su lado sin la suficiente insistencia. Para sólo poner un caso: nos cuenta la harto sabida adicción de Sartre a los estimulantes (anfetaminas) con el fin de acelerar su trabajo. Pero no nos dice que es el precio que tuvo que pagar por vivir las dos vidas: no se puede impunemente ser célebre y trabajador; el tiempo no da para tanto. En otra ocasión, Cohen-Solal revela un aspecto poco conocido del Sartre juvenil: su dedicación al boxeo; se entrenaba durante horas en ejercitar y desarrollar los músculos de los brazos y del tórax y hasta llegó a participar en algún combate de aficionados. Pero hubiera valido la pena indagar un poco más: es muy posible que detrás de esa momentánea entrega al deporte, y por lo tanto al culto del cuerpo, de la contingencia, incomprensible para el filósofo mentalista que en realidad fue Sartre, se encontrara un recurso material para acrecentar su poder de trabajo, su capacidad material de escritura. Sartre no escribió a máquina, sino a mano, y eso cansa; de ahí, primero el entrenamiento de la *rue d'Ulm* (*se faire la main*) y, luego, el afán por el boxeo. No daba puntada sin hilo. Y el hilo de Sartre fue siempre el mismo: escribir, escribir, pues el día

en que no escribía se le prendía el tatuaje que, como no ha dejado de contarnos, llevaba marcado a fuego. Claro que el acceso a ese Sartre es muy difícil y quizá imposible; primero, porque formaba parte de su modo de ser que se llevó al sepulcro y, luego, porque sus próximos tienden a destacar los otros aspectos, los resultados, la personalidad controversial, el hombre del café y no el hombre del estudio, aunque muchas veces coincidieran uno y otro.

Que Sartre fue un auténtico *homme à femmes* es algo que comenzamos a saber por medio de las cartas al Castor y por los *Carnets de la drôle de guerre*, escritos íntimos publicados después de su muerte; ahora, Cohen-Solal ha descubierto más de la intensa vida amorosa de Sartre y ha revelado ciertos nombres (como el de la bellísima guía rusa, Lena Zonina) aunque, por razones de comprensible discreción contemporánea, aun vele otros. Y no deja de llamar la atención el paralelo que en este punto pudiera establecerse entre los dos grandes pensadores del siglo, por lo demás tan separados en sus concepciones filosóficas: Sartre y Russell. Ambos "consumieron" (si las feministas permiten el brutal término) gran cantidad de amantes. Hay una carta de Russell, de 1948 (por lo tanto, cuando ya tenía 76 años), dirigida a una alumna que, al parecer, le había manifestado algo impulsivamente su admiración, en la que Lord Russell le advierte que está dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias en esa relación... También Sartre coleccionó alumnas. Y actrices y amigas de sus amigas, comenzando por Beauvoir, y hermanas de sus anteriores amantes, hasta llegar a formar, aunque no sólo con ellas, una extraña "familia", medio harén, medio sociedad en comandita. Y hasta exaltar a una de esas alumnas-amantes al papel de hija adoptiva, con lo que pudo ver realizada su fantasía del incesto, exaltada en *Los secuestrados de Altona* y confesada en *Les Mots*. El que Sartre, el que Russell, el que hombres tan prolíficos literariamente, tan creadores, hayan tenido semejante intensa vida amorosa no parece casar muy bien con aquella simplista explicación de la sublimación de la libido por medio del arte y la literatura. Al contrario, cuanto más amaban, más producían, y quién sabe, si no era más bien a la inversa.

Por supuesto que todos esos amores encajaban en la famosa relación *necesario-contingente* que Sartre le presentó desde el principio a Simone de Beauvoir, y que revela que era un tanto aficionado al elementalismo del modelo helio-

céntrico, a lo Bohr: el sol rodeado de planetas. Da igual que se aplique al átomo, a las mujeres, o a los sistemas filosóficos, ya que eso mismo es lo que dice en *Cuestiones de método* respecto del marxismo (sol, desde luego) en torno al cual giran todas las demás filosofías contemporáneas. Sin embargo, lo de unos amores "esenciales" y otros "accesorios" parece que no funcionó muy bien, pues en más de una ocasión, como no deja de subrayarlo delicadamente Cohen-Solal, el Castor se rebeló ante alguna peligrosa rival "esencial" (casos de Olga y Dolores). A su vez, todo esto, tan chismoso y secundario, va encuadrado en la categoría sartriana de la "transparencia", trasunto de la autenticidad de la conciencia, para combatir mejor su natural tendencia al autoengaño o ejercicio de la "mala fe". Así, en nombre de la fulana "transparencia", Sartre le cuenta a Beauvoir, con pelos y señales, lo que había hecho con ésta o con aquella. Y de paso, el Castor, al publicar sin recato alguno esas cartas tan personales ha permitido que se entere todo el mundo. No tiene mayor importancia, pues, bien vista, esa transparencia de Sartre encaja perfectamente en la "vividura" francesa: desde Descartes que comienza por unas confesiones hasta el matrimonio Jouhandeau al que le tuvimos que soportar el relato menudo de sus aburridísimas peleas, los franceses no dejan de exhibirse sin pudor alguno. Literatura de diarios, de confesiones, de sinceramientos, de exposición de la vida interior. O al menos eso nos parece a los que pertenecemos a otra "vividura" muy diferente, en la que el recato, el pudor y aun el secreto forman parte de nuestro modo de ser y de nuestra tradición. Que si la referencia emblemática francesa son las confesiones cartesianas, la nuestra, contemporánea de aquélla, iníciase por un ejercicio deliberado de amnesia biográfica: "...de cuyo nombre no quiero acordarme".

Sartre literato

Sabíase por propia confesión que desde siempre quiso ser escritor, de preferencia, novelista. Por eso, los tímidos ensayos infantiles, primero, juveniles después, (*L'Ange du Morbide*, *Jésus la Chouette*, *Légende de la Vérité*), y con esa intención se preparó, primero en el Liceo Henri IV y en el Louis-le-Grand y, luego, en la ENS. En ese momento, hacia

los 20 años, sufre la influencia de Bergson, el filósofo de moda entonces, el mimado del gran público, la *vedette* del Collège de France; el otro *grand patron* de la filosofía francesa era Brunschvicg, que reinaba indiscutido en la Sorbonne. "Hacer de su vida una creación estética", tal era el plan original de Sartre: vivir su vida como una novela. Fue Bergson quien le dio material de apoyo para conocerse, para comenzar a dominar el plano sicológico, para "anclar su filosofía en su propia experiencia interior", como señala Cohen-Solal. De esta manera, estamos en presencia de otro "realismo", como si fuera inagotable la serie que, desde el XIX, padece la literatura: el de Sartre sería un "realismo sicológico", aquel que conceptualiza su experiencia interior. Por eso y sólo por eso, estudia filosofía, pero nada tiene de extraño que las primeras preferencias se dirijan a la sicología; de ahí, el estudio de Jaspers y su interés por la sicopatología, las visitas al manicomio y la experiencia de la mescalina. La filosofía le sirve de medio para lograr su objetivo de ser un gran escritor; lo mismo hará más tarde con la fenomenología. No es casual que comience escribiendo una novela y cuatro o cinco relatos cortos, pues los trabajos filosóficos previamente publicados (*L'Imagination*, *La Transcendance de l'ego*) son considerados por Sartre ejercicios académicos en los que arregla cuentas o con la sicología conductualista (Dumas) o con un subjetivismo demasiado estrecho en Husserl. Su verdadera pasión de escribir se concentra en su novela, tantas veces rehecha: *Melancholia*, que gracias a Gallimard se llamará *La Náusea* y, en efecto, vive los primeros años de la sufrida docencia en Le Havre (Bouville) como Antoine Roquentin.

Porque el destino de Sartre quedó marcado desde el momento en que tomó, junto con su inseparable Nizan, la decisión de no ser profesor; mejor dicho, de ser cualquier cosa menos profesor, de evitar ser profesor; de no terminar sus días como aquel "Jésus la Chouette", el mediocre y disminuido profesor de provincia, casado con alguna de las damiselas de la región y lleno de hijos: otro pequeño burgués de los muchos que llenan este mundo, aquel mundo. Por eso sus ataques, sus bromas pesadas en la École Normale, su desprecio al director o, como apunta Cohen-Solal, la división establecida entre la república de los profesores a la que se enfrentaba la república de las letras. Probablemente antes, en el hogar, en el enfrentamiento, primero con su abuelo

Schweitzer y luego, con su padrastro Mancy, había nacido el Sartre provocador, irrespetuoso y subversivo, cuestionador del orden burgués, tan bien representado en la sociedad por el cuerpo académico. Por supuesto, que el mundo profesoral siempre que pudo le devolvió la moneda y lo trató con similar capacidad de rechazo; basta leer el oficio del rector colaboracionista de la Academia de París, expurgado por Cohen-Solal, para darse cuenta de lo irreconciliable de ambas posiciones; allí, el señor rector, nombrado por el gobierno de Vichy, asevera que *Le Mur* et *La Nausée*, las dos obras publicadas hasta entonces por Sartre y que tanta fama le habían comenzado a proporcionar en el mundo de las letras, "por mucho talento que testimonien no son obras que resultaría deseable ver escribir a un profesor, es decir, a alguien que tiene almas a su cargo. Que *monsieur* Sartre medite... y que saque en consecuencia beneficio para su carrera y su existencia". ¡Menos mal que no lo hizo! Claro que Sartre no necesitaba del texto protocolar y hueco de un rector cualquiera, ni de Vichy ni de la república, para mandar al diablo a todo el cuerpo profesoral y sus almidonadas costumbres. En el poco tiempo en que, por razones pecuniarias, no tuvo más remedio que plegarse al sistema y dar clases en varios liceos, de provincias y de la capital, se distinguió por su rebeldía, por su capacidad de provocación, por su tendencia a trastocar las relaciones alumno-profesor, a no respetar las costumbres instituidas, a ser en suma siempre un profesor distinto. De ahí, también el enorme entusiasmo que despertó entre la mayoría de sus alumnos. Es algo que llega hasta mayo del 68: Sartre no fue nunca el tipo de profesor estirado, ni siquiera serio, distante, como, por el contrario, debió serlo su camarada y amigo de l'École Normale, Raymond Aron. Esa es la gran diferencia entre ambos y no Hegel o la fenomenología o la política: Aron siempre quiso ser profesor, plegarse al *establishment*, ser parte de él. Muy propio del judío asimilado, que lleva la asimilación al extremo, a la mímesis perfecta. Mientras que Sartre abominó desde muy joven de la noble institución profesoral y luchó contra los *salauds* que la representaban: era el hijo de esa clase y podía darse el lujo de rebelarse contra ella. Y lo hizo. Y la literatura fue su medio de expresar su desagrado, su asco, su rechazo por quienes concebían la vida como algo serio, lleno de obligaciones, normas y valores.

Pero todo eso es únicamente el punto de partida de Sartre, la razón de su total dedicación a la literatura, primero y, en general, a escribir siempre. En el camino surgen los demás factores: el encuentro con la novela estadunidense, la aplicación de ciertos recursos de la fenomenología y el hallazgo del teatro como medio expresivo de lograr mayor fuerza. Cohen-Solal tiene el mérito de haber buscado un texto poco conocido de Butor, en el que éste recuerda haber asistido en 1944 (otoño: ya liberado París) a una conferencia de Sartre acerca de "Una técnica social de la novela" y, como confiesa el mismo Butor, "es la primera vez que oí hablar de Virginia Woolf, de Dos Passos, de Faulkner..." Inclusive antes ya había comenzado la tarea informativa de Sartre: en sus artículos para la *Nouvelle Revue Française*, en los años que median entre la publicación de *La Náusea* y la ocupación de París, Sartre había presentado a los grandes novelistas estadunidenses y había declarado su admiración literaria por ellos, en particular por el empleo del tiempo narrativo. Así se formó el Sartre escritor que viene a culminar en *Les Mots,* su obra maestra, y que confiesa haber encontrado "le travail du sens par le style", que es mucho más que el manido "el estilo es el hombre". Porque lo que Sartre proclama es la subordinación del significado (espacio semántico) a la ordenación de las palabras (espacio sintáctico); la verdad en función de la belleza; la filosofía al servicio de la literatura.

Tales fueron al menos sus propósitos, su "douce folie", su extraña neurosis, de la que viene a despertar, a curarse, según declara, sólo pasados los 50 años. Aunque la verdad literaria es que únicamente en *Les Mots* se cumplieron tan hermosos propósitos; la paradoja sartriana y no de las menores es que, pese a todas sus buenas intenciones de creador de belleza, la filosofía se le atraviesa en el camino e invierte la relación: sus obras (novelas y teatro) son la expresión de sus ideas, la corporización de sus filosofemas. Obligado en 1972 a explicar la relación entre su teatro (en particular, *Huis clos*) y su filosofía (específicamente, *El Ser y la Nada*), al momento de publicar el volumen noveno de *Situations,* no pudo ser más claro: "Mon gros livre se racontait sous forme de petites histoires sans philosophie". En efecto: sus obsesiones metafísicas, la contingencia, la libertad, la conciencia, jamás le abandonan ni a la hora de hacer filosofía ni a la de hacer literatura. El hombre es una

conciencia (por tanto, una nada, un agujero, un vacío permanente abierto y buscando inútilmente llenarse) perdida en la selva fáctica y viscosa de lo contingente (de lo "óntico", diría Heidegger); o lo acepta y entonces se priva de su libertad, se aliena en el mundo de lo práctico-inerte; o ejerce su libertad de cualquier forma, pero siempre suya, para construir otro mundo, siempre factual y viscoso, pero en el que las relaciones, las normas, los valores los invente y cree el hombre.

Annie Cohen-Solal comienza su impresionante biografía narrando una subasta reciente en la sala Drouot, en la que, entre *bibelots*, cuadros diversos, notitas de Nerval, libros dedicados y antiguas cartas de amor, se comienzan a vender (*sic transit!*) manuscritos de Sartre. Cuatro años después de su muerte ya empezó la dispersión de sus reliquias. Y lo más triste es que Sartre se cotiza mal, a bajos precios; no por falta de interés, sino por exceso de oferta. Consecuencias de haber sido tan generoso, de haber escrito tanto y, sobre todo, de haber regalado sin ton ni son, a diestra y siniestra. Cohen-Solal se preocupó en particular por un viejo y nunca publicado texto de Sartre. Aquella novela que escribió a los 20 años (*Une défaite*) y de la que todos han hablado y muy pocos leído o ni siquiera visto. Cohen-Solal al fin la consigue y nos regala la transcripción de un pasaje, unas cuantas líneas que pertenecen a un cuento central de aquella novela inédita, titulado, nada originalmente, "Un cuento de hadas". En él, Frédéric es preceptor de dos niñas de una familia burguesa, y para recreo de sus pupilas y de su madre, a la que buscaba seducir, inventa el cuento de hadas. Es la historia de un príncipe, "de una maravillosa inteligencia y de una exquisita belleza", pero frío, impasible, y aun cruel; por no creer que los hombres tuvieran alma, vivía rodeado de autómatas. Pero un día, el príncipe malo se pierde en un bosque. Merece la pena traducir al menos parte del pasaje que nos ha transcrito Cohen-Solal:

> Ensilló el príncipe a su caballo y partió al galope. Entonces cruzó por su mente un horrible pensamiento: "¿Tienen todas las cosas un alma?" Pasó junto a un prado en el que se agitaban las altas yerbas. "¿Tienen las cosas...?" ¿Qué era ese estremecimiento que las recorría como un alma? ¿Qué oscura vida había en ellas? Ante semejante idea, le acometió un asco infinito. Espoleó a la bestia que, asustada, partió al galope. Agi-

tados los árboles por la velocidad, se le echaban encima para desaparecer como si fueran cuadros... Y todas las cosas parecían vivir, vivir con una vida oscura, odiosa, que le causaba bascas, una vida dirigida hacia su vida. Creía estar en el centro de un mundo inmenso que le espiaba. Se sentía vigilado por los arroyos, por los charcos del camino. Todo vivía, todo pensaba. Y de pronto, se acordó de su caballo: también esta dócil bestia... Sosteniéndose con dificultad en la silla, el príncipe contempló esos seres inmensos y oscuros que tan bien creía conocer y que ahora le parecían monstruosas apariciones: los árboles. Comenzó a gritar...

Más tarde —cuenta Cohen-Solal, descubridora del texto— el príncipe poco a poco se cura: se acostumbra a vivir en un mundo rodeado de almas. "Se hace un hombre como los demás", escribió el Sartre de los 20 años. Tiene toda la razón Cohen-Solal: ese extraordinario cuento es *La Nausée* al alcance de los niños. Es más: ahí están *in nuce* todos los componentes de la literatura filosófica sartriana: no sólo la náusea ante la existencia plena del *en-sí,* sino la posibilidad de escapar a la contingencia por medio de la libertad de la conciencia. Si es cierto que Sartre siempre supo que iba a ser novelista, no lo es menos que también, desde su juventud, supo cuál era el tipo de filosofía de la que se alimentaría su imaginación de escritor.

Ha inventado Cohen-Solal una cómoda categoría para explicar los cambios radicales que fue experimentando el pensamiento de Sartre a lo largo de su vida, tanto en el orden de las ideas como en el de la acción: pensar por ciclos: "la logique de la non-contradiction n'avait jamais été la sienne, il pensait par cycles, pratiquait la technique du mouvement perpétuel..." Esa "lógica cíclica" es una magnífica excusa para entender los violentos cambios de posición que sobre temas fundamentales sufrió la concepción literaria o filosófica de Sartre.

Así, el gran escritor, el hombre destinado a poseer el mundo por la magia de su pluma, el novelista permanentemente impulsado por Beauvoir que no dejaba de recomendarle que escribiera relatos en lugar de perder el tiempo en hacer filosofía, es el mismo que comete un doble atentado contra la literatura. Primero, poniéndola al servicio de la lucha política o, cuando menos, encadenándola a la cotidianidad de lo circunstancial. Finalmente, negando su valor, su impor-

tancia ante la triste realidad social de que se compone este mundo injusto y desigual. Literatura comprometida, por una parte, y aquello otro, tan traído y llevado de "En face d'un enfant qui meurt *La Nausée* ne fait pas le poids". Lo primero es más importante ("hace más peso") que lo segundo en la concepción literaria sartriana; lo del niño que muere no deja de ser un *ex abrupto* ante una situación social exasperante. Pero exigir de la literatura un *engagement* es algo más serio. Se encuentra perfectamente expresado en el famoso editorial del primer número de *Les Temps Modernes*; a lo que ese "compromiso" responde es a la concepción filosófica de Sartre. Su horror por la subjetividad pura (su rechazo de Proust, finalmente) y sin embargo, su impotencia por salir de una filosofía mentalista y subjetivista que privilegia la conciencia, le exigieron compensar el desequilibrio metafísico en favor de la mente con una permanente añoranza por el mundo, la alteridad, lo concreto, lo contingente, el dominio del Ser. Recuérdese otra expresión no menos manida: "el hombre es una pasión inútil". Pasión en el doble sentido, de padecer pasivamente la presencia atosigante de las cosas, y de sufrir como en la mitología cristiana la muerte de sus proyectos y sus intenciones. Inútil, ciertamente, por cuanto jamás alcanzará el absoluto, lo lleno, la paz del *en-sí*: está condenado a la libertad de ese agujero que es la conciencia, ni siquiera inerte, sino que tiende siempre (para eso le sirvió la fenomenología y su noción de "intencionalidad") hacia algo fuera de ella, distinto a ella. ¿Qué de extraño, entonces, que la literatura que se construya sobre semejante esquema metafísico exija un permanente "compromiso" con lo circundante? Pues no hay que entender necesariamente ese compromiso en el sentido político o social; basta con leer la clave filosófica que rechaza los estados de ánimo, las interioridades de la conciencia, el onanismo del sujeto feliz contenido en sí mismo, cosificado.

Donde se ve que no es inocente hacer filosofía al mismo tiempo que se quiere ser un gran escritor. Sartre pudo aprender de Hemingway y de Faulkner y en *Manhattan Transfer* ciertas técnicas narrativas, pero su aplicación estuvo dominada por una metafísica fenomenológica, en la que la conciencia, además de estar permanentemente privilegiada, exige consumir todo cuanto la rodea: necesita "comprometerse", esto es, proyectarse, llenarse de contenidos pasajeros. Bastará con algo tan sencillo como eliminar el sujeto narrativo

para que, al desaparecer la conciencia, desaparezca el problema del "compromiso" literario: es lo que hicieron los escritores experimentalistas del *Nouveau Roman*, y por algo Sartre se apresuró a calificarlo de "antinovela". Probablemente Proust hubiera empleado el mismo término de haber llegado a conocer *La Náusea.*

Sartre filósofo

A la distancia, resalta la ironía: Sartre, que huyó cual gato escaldado, como alma que ha visto al diablo, de todo determinismo, de todo mecanicismo, de todo cuanto oliera a positivismo y cientificismo, construyó un tipo de filosofía perfectamente *determinado* por su entorno cultural. Es más: el sólo hecho de aborrecer las filosofías deterministas, de haber "escogido" un tipo de filosofía antideterminista, ya supone un cierto determinismo cultural, así como, en lección del mismo Sartre, no escoger es una forma de hacerlo.

Para la época en que el joven Sartre recibe su formación filosófica, no hay más que una filosofía dominante en Francia, el espiritualismo cartesiano en cualquiera de sus variantes. O bien el espiritualismo irracional bergsoniano o bien el racionalista de Brunschvicg: o la filosofía atiende a esa fuerza oscura que es la intuición o se limita a registrar, como en un inventario de almacén, las etapas de la conciencia en la historia de la filosofía. Por doquier, reino del sujeto a la hora de establecer conocimiento; la filosofía francesa a fuerza de huir del criticismo kantiano devino en lo que el propio Sartre llamó una "filosofía alimentaria", digestiva, deglutiva, capaz de hacer del sujeto cognoscente un inmenso y voraz estómago que todo lo reduce con sus poderosos jugos ideales; el mundo, el objeto, lo Otro, como quiera llamarse a la realidad, desaparece en los pliegues gástricos de una conciencia demasiado absorbente. Para quien está obsesionado por la contingencia, por la viscosidad, por la concreción de lo real, tenía que resultar insoportable una metafísica de prestidigitación que con un simple truco hacía desaparecer el mundo y lo reducía a intelecciones y estados de conciencia. Dicho simplistamente: el Ser venía a coincidir plenamente con la conciencia, el sujeto se tragaba al objeto, el reino de la subjetividad no conocía barreras; como si no hubiera existido Kant ni Husserl ni,

desde luego, Heidegger. De ahí, el título claramente revelador: *El Ser y la Nada*, o lo que es igual a la realidad total, apabullante, maciza, impenetrable de lo que es, rodeando al miserable agujero, a la desvalida nada de la conciencia. A algún periodista bien enterado de la obra de Sartre le faltó valor para titular el hecho de su muerte en términos metafísicos: "Al fin, la Nada se ha hecho Ser".

No cabe la menor duda de que si la razón del predominio de ese tipo de filosofía es extrafilosófica, hay que buscar en el nacionalismo francés, exaltador de Descartes, la causa de semejante imperialismo subjetivista. Dignos herederos del cartesianismo. Entre las dos *rei*, los franceses pospositivistas (y aun el mismo Comte, pero eso sería otra historia) no vacilaron: *res cogitans* como dominadora de la *extensa*. Puede sonar a simple, pero tiene la fuerza de lo congruente: sustitúyase *res cogitans* por *néant* (o *pour-soi*) y *res extensa* por *être* (o *en-soi* o *pratico-inerte*) y, desde el punto de vista al menos terminológico, queda transcrito todo Sartre. Por supuesto, faltan las diferencias de valoración; lo que para los filósofos cartesianistas no merecía la pena tomar en cuenta, fuera de la conciencia, para Sartre es justamente la amenaza que la cosifica. De ahí, su interés por Heidegger y el análisis existencial que le revela los detalles del otro lado, del terreno en que se pierde la conciencia. Aun para revelarse, para levantar el antisistema cartesiano, la exaltación de la precariedad de lo existente, el canto a una libertad entendida como fracaso y condena, Sartre también fue tributario de la gran tradición espiritualista característica del cartesianismo, por su rechazo de la ciencia, por su desdén de las filosofías del lenguaje, por su incapacidad para plantear límites al problema del conocimiento, por su desmesura en levantar una metafísica subjetivista. Apenas ahora comienzan ciertos jóvenes filósofos franceses a salir del tremendal cartesiano. Léase el revelador prefacio de Pierre Jacob a su obra *L'empirisme logique** para entender por qué la filosofía francesa ha estado dominada por lo que Jacob llama "la repugnancia que inspira el darwinismo a los filósofos franceses". Más pruebas, rayando en lo anecdótico: cuando en 1979 se estrenó en París *Mon oncle d'Amérique*, la película de Resnais, en la que se presentan las tesis

* Pierre Jacob, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Les Éditions de Minuit, París, 1980.

conductualistas de Laborit y a Laborit mismo, los críticos franceses se burlaron de la película. La explicación sigue siendo la misma: subsiste el tabú católico, según el cual el hombre no es ningún animal ni viene determinado en su comportamiento por naturaleza alguna. Entre el "libre albedrío" del que todos los hombres fueron generosamente dotados por Dios, en el momento de hacerlo rey, señor de la creación, y la libertad a la que el *para-sí* está condenado, según Sartre, no hay ninguna distancia metafísica. Sartre es el último representante laico de la más rancia teología católica, exaltadora de la primacía del sujeto humano.

Suele hacerse a veces mención al *côté* protestante de Sartre por el lado de la familia materna, los Schweitzer; quizás a Sartre sólo le quedó del protestantismo cierto amor obsesivo por el trabajo intelectual, pero su fondo metafísico es magníficamente católico: la doctrina del libre albedrío frente a la de la predestinación o la gracia. O quizá, para contentar a los hegelianos del tardo-marxismo en el que cayó Sartre, una síntesis de ambas: porque aquello de estamos condenados a ser libres puede entenderse como la reunión de la carga protestante (condenación) con la libertad omnímoda del católico. Como fuere, la antropología filosófica sartriana se movió siempre en los límites superiores de la conciencia, entiéndasela como se la entienda, y las tareas morales de ésta: elegir, ser auténtica, conferir sentido al mundo inerte del *en-sí*. Adán en el momento inicial de la creación no se hubiera sentido más poderoso respecto del mundo, por más que Sartre, como en el cuento del príncipe, presente al hombre (Roquentin o Mathieu o Goetz) como un vacilante y tembloroso agujero de nada, eternamente amenazado por la viscosidad y cosificación del mundo material. Al final, es el hombre quien impone orden, quien atribuye sentido, quien inventa y elige para que lo inerte quede a su servicio. Otra prueba de su capacidad de expresar en la metafísica la fuerza y el rigor de la teodicea cristiana. Mientras que la filosofía de Heidegger no deja de ser mucho más representativa del protestantismo, por cuanto el *Dasein*, además de estar absolutamente predestinado (*Sein-zum-Tode*), se encuentra a merced del Ser y al hecho simplemente histórico de que éste quiera llamarle, hacer oír su voz. Sartre, en cambio, satisface a la cultura cartesiano-católica por privilegiar a la cosa cogitante sobre la extendida e inerte: "Je ne suis a l'aise que dans la liberté, échappant aux objects, échap-

pant à moi-même... Je suis un vrai néant ivre d'orgueil et translucide... Aussi est-ce le monde que je veux posséder", anotó en alguno de sus *Carnets de la drôle de guerre*. Cohen-Solal, que ya forma parte de la nueva generación, también se ha dado cuenta de aquella pertenencia. Por lo mismo, al referirse a *L'Etre et le Néant*, señala: "Tout y repose, en fait, sur l'idée d'une tension permanente entre l'être et l'en-soi, en d'autres termes entre la subjectivité et le monde. Déclaration d'absolue suprématie de la subjectivité sur le monde, *L'Etre et le Néant* est une oeuvre profondement cartésienne..."

Sin embargo, pese al innegable fondo cartesiano y, por tanto, espiritualista, hay una nota de originalidad en las posiciones de Sartre, aunque sólo sea por el hecho personal de haber pertenecido a esa rara especie de filósofos autocoherentes, de filósofos que hacen coincidir su vida con su filosofía; de predicar, como se dice, con el ejemplo. Por lo demás, sobre aquel cartesianismo fenomenológico del *Ser y la Nada* se presentaron dos intentos de injerto, de desigual éxito: la influencia heideggeriana y el marxismo; en especial, el último actuó como cuerpo extraño en el sistema original de Sartre.

Hay filósofos que hacen coincidir su vida con su filosofía, desde Diógenes el del barril, para no remontarse a Sócrates. Son —tienen que serlo— los filósofos moralistas, con centro de preocupaciones en el hombre, desde los estoicos hasta Sartre: filósofos de la especie bacular, para quienes la filosofía es no sólo bastón, ortopedia o soporte, sino salvadora receta: razón de ser. En cambio, sería absurdo y carecería de todo sentido exigirle a un Russell que viva según las tesis del atomismo lógico. El hecho atestiguado por la anécdota de que Kant tuviera fama de morigerado y rutinario no tiene necesariamente que ver con el enfoque crítico, demarcativo de su filosofía. Que, de ser así, Hume, filósofo escéptico si los ha habido, tendría que haber vivido prácticamente de espaldas al mundo, cuando de hecho llevó una existencia bastante mundana, más bien hedonista.

Lo curioso es que Sartre no iba para filósofo, sino para literato, por lo que siempre quedará la duda de si su carácter, su modo de ser, fue el que determinó el tipo de filosofía que, a la larga, profesara o si, por el contrario, una vez levantado el sistema y aun el lenguaje o jerga en que aquél se inscribe, se apegó a ambos a modo de confirmación exis-

tencial. No es éste punto baladí: el que Sartre vivo repita en gran medida las acciones de aquel Roquentin de Bouville-Le Havre, el que nunca llegara a querer poseer nada, el que viviera a salto de hotel, con pocos o ningún libro, sin otros lazos afectivos que los de la extraña, artificial y variable familia que a lo largo de los años se le fue agregando, más por la atracción que los otros sentían por él que por necesidad propia, configura esa concepción heroica de la existencia, exaltante del sujeto y rechazadora del entorno sobre la que una filosofía central antropológica se construye y justifica. Cohen-Solal llega a hablar de la "megalomanía" de Sartre, expresando con ello que sólo atendía en realidad a un diálogo: el de él consigo mismo.

Tiénese así la impresión de que, de salida, Sartre ya poseía un bagaje propio como para construir un sistema cerrado y suficiente. Sabido es que, sin embargo, la fenomenología significó en su formación una suerte de revelación que lo llevó a profundizar en la obra de Husserl. Pero, cuidado: de la fenomenología sólo tomará lo que le conviene, la categoría de "intencionalidad", que fundamenta el papel preponderante de la conciencia, y el amor por las "cosas mismas", que le servirá de coartada para penetrar en la dureza, en la alteridad del mundo. Y, por supuesto, el rechazo de lo empírico, del aporte científico, del trabajo observacional que sólo arroja resultados heteróclitos y desconectados (entiéndase siempre lo mismo: carentes de un centro organizador, sujeto-conciencia, dueño de su capacidad de elegir).

Antes de que la guerra y la inmediata posguerra le abrieran a Sartre los ojos para el entorno social e histórico, ya Heidegger, según él mismo confiesa, lo inició a la "historicidad": "Savoir où je suis ne prend de sens qu'à partir d'où j'étais", medita a causa de la lectura de *Sein und Zeit*. Obra así Heidegger a modo de catalizador que acelera el proceso que, de cualquier manera, ya se estaba gestando por la fuerza de las circunstancias. Como se acostumbró a decir, en otra jerga, no menos popularizada e imprecisa: Sartre se concientizó histórica y socialmente y Heidegger no fue extraño a ese agregado de su conciencia, hasta entonces solitaria y altanera. Y ahí es donde entra en juego la relación con el marxismo. La difícil relación con el marxismo.

No porque Sartre se la pasara peleando y reconciliándose con los comunistas; no porque el PC francés fuera especialmente inhábil, dogmático, cerril y falto de tacto (que lo

era, sobre todo, comparado con el italiano); no porque Sartre buscara participar sinceramente en la acción política como forma de aceptar su relación con el mundo. Todo eso es anecdótico y Cohen-Solal no deja de informarnos puntualmente desde los primeros intentos, con el grupo clandestino "Socialisme et liberté", que tanta desconfianza inspirara a los comunistas, hasta la aventura del RDR y las peripecias más serias y arriesgadas del *réseau* Jeanson durante la guerra de Argelia. Hasta culminar en la triste bufonada de los últimos años, entregado por completo a las infantiloides y no siempre bien intencionadas manipulaciones de los "maos". Pero hay un aspecto doctrinario que Cohen-Solal no profundiza: el por qué del fracaso filosófico de Sartre con el marxismo, del que es monumental testimonio esa obra ingente que se llama *Crítica de la razón dialéctica.*

Sartre estaba destinado a no entenderse con una doctrina como el marxismo, de pretensiones y planteamientos rígidamente deterministas y de supuestos abiertamente cientistas. Lo que Sartre llamó la "esclerosis" del marxismo es el verdadero marxismo, el marxismo real, y cuando se quejó amargamente de que el marxismo buscaba disolver al hombre en un baño de ácido sulfúrico estaba poniendo el dedo en la llaga: para un filósofo de la existencia que, al igual que Kierkegaard frente a Hegel, busca salvar al individuo de las garras absorbentes y omniexplicativas del sistema, una doctrina integradora y totalizante, como es siempre el marxismo, es el fin del camino. Sería necio pretender presentar a Sartre como ignorante de tal contradicción, pero justamente de ahí, de su conocimiento por el problema e intento inútil de superarlo, arranca su angustioso trabajo de la *Critique*, de entrada condenado al más rotundo fracaso: pretender proporcionar un fundamento existencial a la antropología marxista es tanto como querer casar agua con fuego. No es extraño que, desde entonces, a cada fracaso político, solo o con los comunistas, lo denominara "choque con lo concreto". Si Daniel, Lucien y tantos otros antihéroes de la literatura sartriana se caracterizan por ese recurso de la *mauvaise foi*, que lleva a la conciencia a buscar la cosificación del *en-sí*, a entregarse, por así decir, al mundo, a tratar de ser una esencia fija y estable, en lugar de esta incómoda y vacilante ausencia de ser que es la conciencia, nada siempre abierta. Lo irónico del caso es que también Sartre cayó en la trampa y, por medio del marxismo, buscó desesperadamente abra-

zar el *en-sí* por medio de su lucha con lo *práctico-inerte*, otro nombre del mundo, del Ser, de lo opuesto a la solitaria subjetividad de los existentes.

Anna Boschetti prefiere hablar de "profetismo" sartriano, posición que comienza a manifestarse a partir de la creación de *Les Temps Modernes*. Sartre es el profeta que parte de un lenguaje y del dominio de una clave: estamos rodeados de la viscosa materia y, en tanto conciencias libres, condenadas a asumir y ejercer la responsabilidad plena de nuestra libertad, sólo podemos luchar a pie firme, dispuestos a sufrir, tal es nuestro sino, fracaso tras fracaso. Cuando ese "profetismo" apocalíptico, pesimista, encuéntrase con el otro, con el profetismo mesiánico y optimista del marxismo, y cede (o parece ceder) ante él, a Sartre se le borran las pistas, pierde la orientación, y comienza a *piétiner sur place*, a girar sobre sí mismo, a intentar desesperadamente encontrar un centro en el que fincarse. Pero ese centro lo había dejado atrás, en las tesis nunca renegadas, nunca superadas, nunca abandonadas del *Ser y la Nada*, aquel descomunal proyecto por apoderarse del mundo a partir del *Cogito*, en la mejor tradición cartesiana. Mientras que la obra de Marx siempre fue un plan maestro para descifrar el mundo y el hombre a partir de lo escondido, de lo subyacente, en la más pura tradición cabalística, como bien ha mostrado Hannah Arendt. El contraste filosófico fue insuperable. ¿Cómo iba a poder el mismo Sartre que abominaba del mundo, que llegaba a la sensación de náusea metafísica con las cosas, comulgar con el materialismo, vulgar o dialéctico, siempre panteísta, del marxismo? No es tan metafórico el melancólico final de *Les Mots*:

> Desde hace más o menos diez años [justo el tiempo de entrega al marxismo] soy un hombre que se despierta, curado de una larga, amarga y tranquila locura, y que no vuelve a recaer ni dejar de recordar sin reír sus anteriores desvaríos y que ya no sabe qué hacer con su vida...

Lo que hizo fue "recaer": analizar existencialmente a Flaubert y, sin tampoco culminar esa obra, languidecer en el desastre fisiológico, entre dos locuras, la suya, recobrada por medio de la reconstrucción existencial de Flaubert, y la de los "maos", "a la sombra de la torre", como gusta de expresarlo Cohen-Solal.

III. REVISIÓN DE MAIMÓNIDES

La obra magna de Maimónides, *Guía de Perplejos*, enseña a desconfiar de las palabras: no es posible una lectura exclusivamente literal de la Torá o Ley si todos pueden hacerla. Se necesitan muletas, el recurso a una interpretación, la clave escondida que ayude a sacar a la luz el verdadero sentido, el gusano de la razón en el corazón de la Ley.

Para respetar semejante principio hermenéutico, habría que comenzar por el mismo Maimónides. ¿*Qué* era Maimónides, esto es, cómo hay que entender la palabra "Maimónides"? Parece que era un judío nacido en la Córdoba árabe del siglo XII, pronto obligado a huir de allí, para terminar aposentado en Egipto hasta su muerte. O lo que es igual: Maimónides es un sefardita de cultura árabe, que escribe mayormente en árabe (sólo la *Mishné Torá* o Segunda Ley fue escrita en hebreo). Pero no puede decirse propiamente de él que fuera un español; el que naciera en la Córdoba del Califato le da tanto derecho a ser considerado español como a Séneca, o italiano a Parménides. Ya que si Maimónides hubiera de ser tenido por español, San Agustín sería un tunecino y Heráclito, un turco. Y Freud, checo y Günther Grass, polaco. No sólo porque el lugar de nacimiento no obliga a una nacionalidad, sino porque para 1135, como probara abundantemente Américo Castro, ni siquiera existía propiamente España en tanto nación. Existían Castilla, León, Navarra, Aragón y, por supuesto, Al Andalus, que es en donde nació Maimónides. Pero aún hay más: si a Maimónides se le toma por español sólo por ser sefardita se comete otro error. No es cierto que Sefarad designara únicamente a España; Serfat es también Francia o, al menos el sur de Francia, y *sarfatí* es tanto como "francés" o judío de la Francia meridional. Como, por ejemplo, Samuel ben Tibbón, el primer traductor de Maimónides, del árabe al hebreo. Hay un curioso y antiguo testimonio español que así confirma este punto. Fernán Pérez de Guzmán (autor, en el XV, de unos "Loores de los claros varones de España") llega a llamar a Averroes, otro cordobés que naciera dos años después de la muerte de Maimónides, nada menos que Avén Ruiz, en segunda y forzadísima españolización del nombre de Abdul

Walid Muhammad Ibn Rushd. Pero, en cambio, a Maimónides lo designa como "Rabí Moysén, sabio egipciano".

La aclaratoria sólo está dirigida a quienes no tuvieran dudas sobre Maimónides y España. Quienes las tienen son los perplejos. Que tal es el título de la obra. No hace mucho, se prefería llamarla *Guía de los descarriados*, que por bien que suene tiene el doble defecto de no ser correcto y de ser tan sólo un calco de la edición francesa de Salomón Munk, *Le Guide des égarés*, de mediados del XIX, reimpresa en 1970. También la edición italiana de Moroni insiste en lo del extravío: *Guida degli Smarriti*. Pues no: ni descarriados, ni *égarés*, ni *smarriti*. Es preferible traducir *Al hairín* o *Nebujím* por "perplejos", "indecisos", "confundidos". No sólo porque así lo pidan los términos originales (árabe y hebreo), sino porque así se desprende de la misma intención del autor:

> El objetivo principal de este tratado es la explicación de ciertos nombres o términos... persigue asimismo un segundo objetivo: explicar las alegorías ocultas... que el ignorante o irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno. No obstante, si el verdaderamente instruido las examina e interpreta en su aparente significación, también se siente sumido en honda perplejidad; pero una vez hayamos desentrañado la alegoría o advertido se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de tal perplejidad. Por eso titulé el tratado *Dalalat al hairín* (*Moré Nebujím*).
> (Se utiliza la traducción de D. Gonzalo Maeso, Madrid, 1984).

La verdad es que, para hacer honor al título y a la intención, la perplejidad comienza por el título mismo: *Dalalat* en árabe es femenino y equivale a "dirección", "orientación", "*la* guía", mientras que *Moré* en hebreo es masculino y se vierte por "maestro", "preceptor", "instructor", "*el* guía". De ahí que hayan abundado las dos traducciones: *La guía* y *El guía* (Menéndez y Pelayo, por ejemplo, sólo habla de *El guía*). Ya que no es lo mismo dar una orientación que convertirse en guía personal. Quien no lo crea así que piense cómo se dice "guía" (masculino) en alemán.

Por una vez, nuestra lengua ayuda: basta con poner *Guía*, sin artículo, para escapar astutamente de esa perplejidad inicial. Se deja *Guía* y puede leerse de una u otra forma, sin pronunciarse por ninguna. No pronunciarse por una u otra lectura, quedarse en el medio, sin tomar partido, se decía

en latín "neutrum", ya que neutro es aquél que ni lo uno ni lo otro, que es lo que literalmente quiere decir "neutro". Y justamente esa fue la traducción latina: *Doctor neutrorum seu duborium*, la que tuviera ante sus ojos, a la hora de escribir su *Summa Theologica*, Tomás de Aquino. Quienes no se deciden por una u otra cosa son, entonces, los perplejos o neutrales.

Toda esta introducción, entre filológica y problemática, muy en el estilo del propio Maimónides, no deja de ser un recurso para practicar la cura en salud: toda duda, toda perplejidad arruina las creencias. Mejor evitarlas y atenerse a las sabias palabras de Maimónides:

> Ten en cuenta que al comparar las dudas que arrastra consigo determinada opinión y su contraria, para decidir a favor de la que suscita menor número, no ha de considerarse su mayor cuantía, sino más bien la gravedad de su incongruencia. Una sola duda puede revestir mayor importancia que mil otras... No te dejes seducir; porque es posible que cualquier día alguien te induzca a error, suscitándote perplejidades... y te dejes engañar a la ligera, adoptando una opinión que mine los fundamentos de la religión... Sé siempre cauto en esta materia...

Es evidente que Maimónides, en su *Guía*, no se dirige a cualquiera: habla sólo con el creyente, el ya convencido. Por algo dice en la introducción que allí se está dirigiendo al "hombre religioso en cuya alma está anclada la verdad de nuestra Ley como objeto de creencia", por más que:

> ha estudiado las ciencias filosóficas y conoce sus secretos y al cual la razón humana atrae y guía a sus dominios, pero se encuentra desorientado... reducido a un estado de perplejidad y confusión: o adherirse a lo que aprendió conforme a su saber y entender y entonces se imaginaría haber traicionado a los fundamentos de su Ley, o bien atenerse a lo que captó sin dar entrada al raciocinio. En tal supuesto, habría renunciado a la razón...

No hay así la menor duda de que, además de dialogar con otro andaluz como él, su querido discípulo y seguidor Yosef ben Yehudá ben Aknín, Maimónides se está dirigiendo ante todo a los espíritus religiosos que aspiran a conciliar razón y fe. Poco o nada tienen que hacer ahí los filósofos y menos

aún los que luego se considerarían prendidos del famoso *esprit de géométrie*. Pues, como ya previera Maimónides, a quien nada parecía escapársele: "Has de saber que mientras sólo te ocupes de ciencias matemáticas y de lógica, eres de los que dan vueltas en torno a la entrada".

Los dos extremos

Con lo dicho hay más que suficiente para entender cabalmente cuáles eran (y quizá para muchos séanlo aún) aquellos dos extremos entre los cuales se agitaban las perplejidades de los pobres indecisos o neutrales: de un lado, la fe y, de otro, la razón. Viejo tema medieval y aduana por la que tuvieron que pasar las tres terribles religiones monoteístas o del Libro, a su contacto con la cultura antigua.

Primero los cristianos, luego los musulmanes y, por último, los judíos se enfrentaron no sólo a una cultura muy diferente, sino a la necesidad política de luchar con ella. El mundo antiguo era sobre todo una civilización especulativa, plagada de filosofías más que de creencias. A los griegos (y en menor medida a sus herederos culturales, los romanos) les gustaba más explicar que creer. Mejor dicho: no podían creer sin explicar. No podían creer en Zeus (Júpiter) sin explicar la formación de los truenos y los rayos y otros fenómenos naturales; detrás de cada mito hay una explicación del mundo natural. Como las suyas eran religiones naturalistas, tenían que entenderlas como sucesivas explicaciones del mundo inmediato que les rodeaba y amenazaba: el poder del mar, la salida y ocaso del sol, el cambio de las estaciones, el nacer y el perecer. La religión hebrea, si es algo, es sobrenatural; es una religión indiferente a los fenómenos de la naturaleza y si hace coincidir algunas de sus fiestas y ritos con cambios estacionales, débese más a tradiciones históricas (esto es, sucesos humanos) que al interés por explicar el mundo natural. Desde la unicidad de Yahvé hasta la idea de una creación a partir de la nada, todo en esa religión es sobrenatural, por no decir antinatural.

Por supuesto, lo mismo sucede con las dos subreligiones hebreas surgidas del tronco común, la secta cristiana y la islámica. Mientras estaban aislados, en el desierto, no había problema teórico. Otra cosa fue cuando por medio del empuje apostólico de la secta cristiana (y por un tiempo de los

mismos judíos) penetraron en el Imperio, ya que hubieron de enfrentarse al reto de una civilización racional, llena de abstrusas filosofías y poseída de un avanzado espíritu disquisitivo. A un romano inteligente y cultivado no se le podía vender ni la Torá ni el Evangelio sólo con ayuda de la circuncisión o del bautismo y media docena de tabúes. Había que ofrecerle algo más: había que tratar de convencerle, de usar la razón. Agréguese a ello que los mahometanos fueron los primeros en manejar, por medio de los árabes, los textos griegos del Imperio bizantino y, en consecuencia, también los primeros en infestarse de toda suerte de filosofías. De ahí surge el gran conflicto medieval de la fe religiosa por un lado, y la razón filosófica, por otro. En aquel entonces, razón y religiosidad andaban por distintos caminos. Pero como para querer dar la razón a quienes insisten en que la humanidad tiende al progreso, en los nuestros esto no sucede: la penúltima secta monoteísta, salida del tronco mesiánico, el marxismo, combina perfectamente creencia y racionalidad. No hay ningún marxista que no se sienta, a la vez, revolucionario (es decir, profético) y científico. Tal no era, ciertamente, la situación medieval.

El virus griego

Situación en la que Maimónides cuenta con claros antecedentes. Aquel Anselmo de Aosta (o de Canterbury) que acuñó para siempre la frase lapidaria que todo lo resume: *fides quaerens intellectum.* O aquella otra: *credo ut intelligam* (nunca al contrario). Por supuesto, también se dieron los extremos. Los que sólo creían y los que a fuerza de entender habían dejado de creer, aunque en aquella época la incredulidad costara bastante. Para ambos casos, dos Pedros sirven de ejemplo. Petrus Damianus (o Pier Damiani, de Ravena), que llegó a arzobispo y a santo, pues nada ayuda más que el creer para ser bien considerado. Damiani era tan intransigente en la defensa del dogma y en el rechazo de toda veleidad filosófica, que tenía al intelecto por obra del demonio para inducir al hombre en el feo pecado del orgullo, con la intención de aproximarlo a Dios. Frente a tan santo varón, otro Pedro, Pedro Abelardo, el gran dialéctico, el profesor más admirado de La Sorbona, el mimado de los estudiantes, el amante de Heloísa, la hija del todo-

poderoso rector, en fin, el varón bárbaramente emasculado y el autor de un tratado cuyo título también lo expresa todo: *Sic et Non*. De este modo, frente a los indecisos, la fórmula de Abelardo no puede ser más complaciente: todo tiene un sí y un no, y ver ambos lados de una cuestión forma parte del poder razonador del hombre. Abelardo es coetáneo de Maimónides; en cambio, el gran Averroes, que nace al poco de morir Rambam, termina por elevar a doctrina la tesis de Abelardo: es la llamada teoría de la doble verdad, una forma salomónica de no pronunciarse ante el problema, el conflicto de razón y fe. Hay una verdad, válida en el campo religioso y otra, tan poderosa como aquella, válida en el terreno filosófico. Fue menester que transcurrieran 500 años para que otro judío, de no menor talla intelectual que Maimónides, aunque no tan reverenciado por su comunidad, Baruch Spinoza, volviera la página en favor de la razón:

> Entre la fe o teología y la filosofía no hay comercio ni afinidad alguna... Porque la filosofía no tiene por objeto sino la verdad, mientras que la fe no tiene en cuenta sino la obediencia y la piedad...
>
> [*Tratado teológico-político*]

Ciertamente, tal no es el caso de Maimónides, el gran conciliador. Como Tomás de Aquino, en el lado cristiano, o Alfarabí, en el musulmán, Maimónides trató de hermanar la razón con la fe, o expresado en términos un tanto cínicos, trató de ganar en los dos tableros: seguir creyendo, pero aportando un fundamento racional a la creencia. Sin embargo, todos, unos más otros menos, son filósofos, es decir, hombres ya infestados por el virus griego, con la destructora costumbre de pensar. Habían perdido su inocencia con respecto a los viejos tiempos del desierto, la Ley y los ritos. Ahora tienen que escribir libros para esclarecer y explicar su religiosidad. Y también para ayudar a los otros, a los perplejos.

La esposa infiel

¿Cómo se lleva a cabo esa ayuda, cómo se ejerce la tarea de conciliar razón con fe y probar así a los escépticos y a los integristas que también la Torá es un conjunto de verdades tan filosóficas y racionales como la *Metafísica* de Aristóteles?

En principio, mediante un método de lectura casi filológico: Maimónides se dedica a analizar ciertos términos clave (casi todos los relacionados con la divinidad) para encontrarles su verdadero significado. Ahora bien, sólo proceder así ya equivale a tomar partido por los recursos de la razón frente a la ciega tradición religiosa. Ya que si se fuera a entender los textos sagrados literalmente, entonces Dios tendría cuerpo, figura, miraría, escucharía, se sentaría en un trono, ocuparía un lugar, bajaría y subiría y hasta en determinados pasajes sería una roca. La lectura directa presenta una visión material de la divinidad; Maimónides se va a encargar de quitar de la idea de Dios todo componente material, para lo cual no vacila en comenzar por atacar la idea misma de materia. Pero no lo hace con argumentos metafísicos, al modo como hubiera podido hacerlo Anaxágoras o el propio Aristóteles, sino que utiliza su método alegórico. Elige un pasaje de la Torá, del libro de los Proverbios (7,6-21):

> Estaba yo un día en mi casa a la ventana, mirando a través de las celosías, y vi entre los simples un joven, entre los mancebos un falto de juicio que pasaba por la calle junto a la esquina o iba camino de su casa. Era al atardecer, cuando ya oscurecía, al hacerse de noche, en la tiniebla. Y he aquí que le sale al encuentro una mujer con atavío de ramera y astuto corazón. Era parlanchina y procaz... Agarróle... "Tenía que ofrecer un sacrificio... Por eso te he salido al encuentro... He ataviado con tapices... He perfumado mi cámara... Ven, embriaguémonos de amores, pues mi marido no está en casa..." Con la suavidad de sus palabras le rindió y con sus halagos le sedujo.

Pues bien: esta vulgar historia de un encuentro furtivo, en ese atardecer que apunta hacia las pecadoras sombras de la noche, descrita por un sagacísimo *voyeur*, capaz no sólo de fisgar la vida ajena, sino de escudriñar en el corazón de sus semejantes, atisbando apenas desde la penumbra de una ventana, se convierte para Maimónides nada menos que en la condenación metafísica de la materia. Maimónides no la lee ni la entiende como una banal historia de seducción amorosa, con posibles, si acaso, implicaciones moralizantes, sino que, muy medievalmente, muy simbólicamente, propone que se la lea como una alegoría. El texto quiere decir mucho más de lo que literalmente dice. Para lograrlo, procede a comparar a la materia con una esposa infiel y llegar así a una con-

clusión: "Todos los obstáculos que se oponen al logro de la perfección final por el hombre, toda tacha y rebeldía que le afecta provienen exclusivamente de la materia, como expondremos en el presente tratado."

De modo que la materia es mala porque recuerda metafóricamente al sexo prohibido. Es una manera retorcida de ver el mundo y, además, de leer, mediante la ayuda de símbolos, una determinada descripción del mundo. Se comprenderá que, para quien así proceda y piense, Dios no puede poseer ni un adarme de materia: de ahí todos los esfuerzos hermenéuticos de Maimónides por irlo purificando de cualquier interpretación corpórea. Para eso precisamente sirve el método de lectura alegórica que ha elegido y que trata de imponer a todo frecuentador de la Torá.

Repítese que "en principio" tal es el método seguido por Maimónides: el recurso a la interpretación traspuesta; lo que dice tal texto no es propiamente eso, sino algo que está escondido. Tal procedimiento simbolista, que impregnó toda la cultura medieval, forma parte de una gran tendencia de la religión hebrea: la tendencia a descifrar lo oculto, a leer entre líneas, a atribuir doble sentido, a proponer una clave que abra el significado último de un texto. Piénsese sólo en la Cábala. Es una tendencia que llega muy lejos. Fue Hannah Arendt quien viene a encontrar también esa tendencia en Marx: como buen judío interpretativo y cabalista, a lo Maimónides, descifra Marx el tejido inmediato de las relaciones sociales para apoderarse de la escondida clave económica que todo lo sustenta.

Durante buena parte de su tratado, así obra Maimónides: recurriendo a alegorías en su interpretación de ciertos pasajes de la Ley. Pero no siempre. Las cosas serían muy sencillas si todo el libro presentara el mismo método: lectura alegórica, que va abriendo a los iniciados el camino de otra lectura más profunda, la única verdadera. Lo complicado con Maimónides es que maneja dos recursos o lo que es su equivalente, que practica una contabilidad de partida doble, como bien observara, hace 50 años, Gaos (*La filosofía de Maimónides*, de 1935, reditado en México, 1940).

Unas veces, las más, recurre a la alegoría, que traspasa a otro nivel lo que se da en primera lectura. Pero hay al menos una vez en que la alegoría no funciona o no le conviene a Maimónides que funcione: cuando se trata de interpretar

la historia de la creación del mundo. También ahí podría haber acudido al mismo método y haber dicho que eso de que Dios creó al mundo a partir de la nada era una metáfora que en realidad quería decir otra cosa. Sobre todo, teniendo en cuenta que ese concepto de una *creatio ex nihilo* es justamente algo que jamás entendió la mente racional antigua. Para los filósofos griegos, el mundo es eterno, haya sido o no creado; aun para Platón, que es un creacionista, que habla de un dios creador (el demiurgo) y que explica y detalla las fases de esa creación. El punto de partida es algo eterno: aquella mala mujer de Maimónides, es decir, la materia, y luego las Ideas que sirven para organizar y dar forma a la materia. Pero no se concebía una creación a partir de nada. Ahí es donde se produjo el choque más directo entre religión mosaica y filosofía griega. Tan fuerte que Averroes, por ejemplo, cedió ante la razón y proclamó la eternidad del mundo. No así Maimónides ni Tomás de Aquino: defendieron a toda costa el extraño misterio de la creación desde la nada. A toda costa. Esto le valió a Maimónides desviarse de su método interpretativo favorito: el cabalístico o alegórico y aceptar, al menos por una vez, el viejo método literal, directo, sin rodeos, de aquellos caraítas apegados a la letra de la Torá. De tal manera que el mismo texto, la sagrada Ley, unas veces habla en metáforas y rodeos (cuando se refiere a Dios y al hombre) y ahí está Maimónides para traducir esas metáforas y explicar esos rodeos. Pero otras veces, siempre la misma Torá, habla directa y literalmente, cuando hace mención a la creación del mundo. Es como si hubiera dos Torás: la alegórica o cabalística y la literal que no necesita descifradores ni intermediarios para su comprensión. De este modo quien comenzara por proponerse guiar a los perplejos, introduce una nueva nota de perplejidad: ¿cómo es posible que unas veces tenga que leer entre líneas y otras no? Pero eso no es todo: hay más perplejidades en el tratado del gran confutador de ellas.

Dos lecturas

Antes de destacarlas, convendría darse cuenta de por qué procede así Maimónides. De alguna forma está obligado a introducir ese doble lenguaje o, mejor dicho, esa doble lectura de un mismo lenguaje.

Supóngase que, para simplificar la cuestión, hubiera propuesto un único método de interpretación de la Torá: la lectura simple y literal. Lo que allí se dice debe entenderse tal cual, al pie de la letra. Entonces, Dios poco menos que se convertiría en humano: un ser con cuerpo, voz, mirada, manos y hasta pasiones. No se trata únicamente de que la religiosidad hebrea tienda a la abstracción de la divinidad, sino que, de haber humanizado a Dios, apenas si se le habría distinguido de cualquiera de los humanísimos dioses paganos. En conclusión: se ve obligado a rechazar la interpretación literal. Pero entonces, si cae en lo opuesto, y propone para todo texto sagrado la lectura indirecta, alegórica y traspuesta, entonces desaparece la creación. Si hay que entender por creación del mundo una metáfora inteligente, apenas un bello relato, una suerte de mito, como un cuento que se contara a los niños, no sólo Dios queda mal parado, allá en su magnífica soledad, sino que desaparece el nexo fundamental que entre Él y el hombre introduce y acepta la religión hebrea, la creación. Por eso tiene que optar Maimónides por la solución dual, intermedia: lectura por alegorías, salvo en el caso especialísimo de la creación del hombre y el mundo. ¿Es realmente una solución?

Desde el punto de vista de la fe, ciertamente se sigue manteniendo intacto el esquema de un Dios inescrutable y a la vez creador. Desde el punto de vista de la razón, comienzan las dudas. Y dudas acarrean perplejidades. Otra vez el extravío del que se partiera pretendiendo eliminarlo.

Las dudas, las perplejidades acaecen nada menos que en todo lo que tiene que ver con la divinidad misma. Recuérdese que Maimónides se niega a entender literalmente las caracterizaciones corporales que en la Torá se hacen de Dios. En cualquier caso, trátase de simples recursos literarios, formas muy indirectas de hacer inteligible a los humanos la noción de Dios. De acuerdo. Pero, entonces, ¿cómo interpreta Maimónides a Dios? En lugar de un dios corpóreo, ¿qué es lo que propone Maimónides? Cuidado: no es que se trate de un aporte personal, de un esfuerzo de lectura que, por su cuenta y riesgo, hace Maimónides, un descifrador más de las Escrituras. Nada de eso. Trátase de la única interpretación posible, ya que, insistirá Maimónides, "por la razón discierne el hombre lo verdadero y lo falso". Lo que Maimónides propone es *la verdad* acerca de Dios. Por si quedaran dudas: "El objetivo de todo hombre inteli-

gente ha de ser rechazar la idea de corporificación de Dios y considerar todas esas percepciones como intelectivas y no sensoriales".

El problema surge cuando se comprueba que siempre es mucho más fácil hablar de lo sensorial que de lo intelectivo. Por algo, como bien se dice y recuerda mejor Maimónides, "la Escritura se acomoda al lenguaje humano". De lo que ahora se trata es de hacerlo al revés: de que el lenguaje humano se acomode a la idea de la divinidad.

Para lograrlo, propone Maimónides un recurso ya conocido y harto utilizado por los Padres de la Iglesia quienes, antes de él, se habían tropezado con la misma dificultad: hablar de Dios sin acudir a términos de comparación humana. Es un recurso que tiene nombre, lo que indica hasta qué punto se había convertido en toda una técnica. Es la llamada *via remotionis* o método de la negación. En lugar de decir qué es Dios, se dice lo que no es Dios. Un espléndido triunfo del poder de la negación, poder demoniaco ("Ich bin der Geist der stets verneint...", le hace decir Goethe a Mefistófeles), sobre la positividad del Señor. O, como lo expresa Maimónides, a Dios no le convienen atributos positivos, sino únicamente negativos. No se puede ni debe decir qué es, ya que "la descripción de Dios por medio de negaciones es la única verdadera". De este modo, Maimónides tampoco tiene empacho alguno en asegurar que "Dios es indefinible". Y así es: cualquier definición adoptaría la forma "Dios es *X*, *Y*, *Z*", en cuyo caso se estaría incurriendo en el error de predicar positivamente algo de Él.

Otra consecuencia de semejante Dios, tan indirecta y negativamente caracterizado, es que queda de manera tan absoluta alejado y separado de las criaturas que de hecho no hay entrambos alguna relación: "es imposible una correlación entre Él y ninguna de sus criaturas... No hay por tanto ninguna relación en absoluto entre Él y cualquiera de sus criaturas", insistirá Maimónides una y otra vez. Así comienza a dibujarse, siempre negativamente, la idea de un Dios señero, aislado totalmente, sin el más mínimo contacto con el mundo, envuelto en su misteriosa unidad, la cual es la única predicación positiva, por lo que Maimónides no se atreve a negarlo.

Semejante recurso de *via remotionis* o predicar negativamente o considerar que lo no es vale más que lo que es, no pasa de ser una elemental falacia, como ya ha notado Bor-

ges. Es cierto que ser algo equivale inexorablemente a no ser todo lo demás: lección vieja desde el platónico *sofista*. O en el lenguaje mismo de Platón: "el ser está rodeado de infinito no-ser". Si soy hombre, no soy árbol ni piedra ni número. O en el lenguaje de Spinoza: "omnis determinatio est negatio". Es una verdad tan palmaria como vacía. El error está en imaginar (ésta sería la falacia) que puesto que ser algo limita, entonces no ser algo debe resultar mejor, más valioso. Cuando menos, existe ahí una tremenda confusión (otra perplejidad) entre ser actual o ser realmente y ser potencialmente.

El nombre terrible

Llega a decir Maimónides que Dios sólo tiene esencia, pero que no se permite ni hablar de Él (decir "lo que es") ni menos aún conocerle: "nada hay de común entre su conocimiento y el nuestro, como tampoco entre su esencia y la nuestra". Apenas si disponemos de un débil índice para acercarnos a Él, y aún así, sin llegar a poder pronunciarlo libremente: es el nombre de Dios, el famoso y escondido *tetragrámmaton* o *sem ha-meforás*, formado por las cuatro letras "Yod", "He", "Waw", "He": YHVH, Yahvé, Jehová, ese nombre glorioso y secreto y exclusivo que sólo se profiere en el Santuario y por los sacerdotes consagrados al Señor, en la bendición sacerdotal, y por el sumo sacerdote en el día del ayuno. Pero resulta que esa palabra (en realidad, esas cuatro letras) apenas si sirve para expresar una idea. Como apunta Maimónides, "tal vez indique la idea de una existencia necesaria", pues "designa la esencia misma de Dios, algo que le es absolutamente exclusivo y privativo". Es decir, el único nombre plenamente propio que existe. Todo el gran esfuerzo interpretativo de Maimónides (nada menos que trece capítulos de la primera parte: del 50 al 63), esto es, todo el recurso alegórico, de lectura forzada, indirecta, entre líneas, está dirigido a separar al máximo a Dios de todo lo demás. Dios queda tan arriba que es algo así como una pura existencia de la que nada puede decirse (carece de esencia en el sentido técnico habitual del término) o es, si acaso, una forma de ser tan especialísima y peculiar que sólo un nombre propio, terrible, simbólico y misterioso, le conviene. Dios resulta, en definitiva, impredicable e impronunciable.

Tampoco esto es novedad alguna en el terreno filosófico.

Por lo menos 16 siglos antes, Platón había hecho asimismo el esfuerzo de colocar a la Idea de Bien tan por encima de todas las otras que había llegado a decir de aquella que quedaba "más allá de la esencia". Es decir, que era prácticamente inefable y, desde luego, incognoscible por vía racional. Como el Dios absolutamente metafísico de Maimónides.

Ahora bien, ¿qué significa en realidad eso de que de Dios no puede decirse nada, que la peculiar y extrañísima forma de ser de Dios no admite predicación positiva alguna?

Se observará que desde un punto de vista lógico, esto es, racional, se trata de un perfecto contrasentido. Ya que al decir que Dios es aquel ser que tiene el atributo (positivo) de no tener (o aceptar) ningún atributo negativo, ya se está diciendo o predicando algo de Dios, o sea se está predicando la impredicabilidad. O lo que es igual: "Dios no es predicable" es equivalente a la expresión "Dios es no predicable", la cual ya es una predicación. No parece haberse ganado mucho con el rodeo de la negatividad. Y esto no son sutilezas lógicas de entonces o de ahora, pues es el propio Maimónides quien termina por caer en su propia trampa y decir: "Proclamamos que Él tiene poder, sabiduría y voluntad...", esto es, predica atributos positivos después de haberse dedicado página tras página a exaltar las virtudes del método de predicación negativa. Pero aún hay más dificultades.

Si de Dios sólo se puede decir lo que no es, es como si se aceptara que a Dios le falta realidad, que Dios no es plenamente, lo cual obviamente lleva a un absurdo mayor que el anterior: a fuerza de exaltarlo en su aislada secrecía e inefabilidad, pierde la propiedad fundamental de ser o existir. Filosóficamente hablando, para Maimónides Dios se convierte en una sombra lógica, en una no definición, en una cualidad evanescente, en una huella imperceptible. A fuerza de hacerlo supraexistente, se le convierte en inexistente. Termina, en resumen, en una doble contradicción: 1) Dios *es* (*X*) porque no *es* (*X*); 2) Dios no *es* (existe) precisamente porque *es* (demasiado y aparte).

No está mal para quien se propuso guiar a los perplejos.

Un simple sofista

La verdad histórica de todo ello es un tanto triste. Hay que reconocer el esfuerzo heroico, casi desesperado, que hicieron todos esos teólogos, todos esos creyentes monoteístas (da igual que sean Padres de la Iglesia, mutacálimes islámicos o el propio Moisés ben Maimón) por formular en un lenguaje racional y filosófico (esencia, existencia, "quidditas" y otras sutilezas griegas) el núcleo de su creencia: ese único y altísimo Ser al que llaman Dios (con las letras con que quieran designarlo). El esfuerzo fue notable y digno de mejores resultados. Porque hay que reconocer que tuvieron mucha suerte (tal es la irónica lección histórica) al no tropezarse con un simple sofista ateniense, no un Platón, un Aristóteles o un Epicuro, sino un simple y vulgar sofista, como los que andaban en el cortejo de Protágoras, como por ejemplo, Dionisodoro. Si hubiera sido así, ese supuesto sofista ateniense los hubiera destrozado, intelectualmente hablando, en menos que canta el gallo de Esculapio. Y es que la capacidad argumentativa de Maimónides, forzoso es reconocerlo, deja mucho que desear. Un solo ejemplo para probar que no se trata de una acusación sin fundamento.

Maimónides, en cierto instante de su exaltación metafísica de Dios (capítulo 60 del angustioso final de esa primera parte destinada a enaltecerlo al máximo), para probar que la existencia de Dios no sufre atributo o predicación algunos, declara: "Suponte que un individuo conoce perfectamente la existencia de un barco, pero sin saber a qué cosa se aplica ese apelativo, si es una sustancia o un accidente".

Pues bien, a cualquier razonador medianamente preparado, griego o no griego, le bastaría con hacerle observar, con el debido respeto, al sabio Maimónides, que una de dos: o lo "conoce perfectamente", en cuyo caso debe saber que además de existir tiene otras propiedades, o, de otro modo, sólo sabe que existe, pero ni siquiera conoce qué designa, con lo cual difícilmente ese conocimiento puede ser etiquetado de "perfecto". En otras palabras: o se tiene conocimiento perfecto, que incluye todo: los atributos y notas esenciales positivas que Maimónides se empeña en negarle a Dios, o se tiene una simple intuición por vía cordial, como la que del Señor tuviera Moisés. O conocimiento (pleno, racional, discursivo) o creencia (ciega, emotiva, irrazonada), propia de "niños, mujeres, obtusos y carentes de dis-

posición natural", como en algún lugar de su obra (capítulo 35 de la primera parte) dice Maimónides.

La creación del mundo

Pero no sólo acerca de Dios queda Maimónides envuelto en dificultades filosóficas por su afán de conciliar razón y fe. También respecto al otro gran dogma: la creación del mundo, se verá arrastrado a otro torbellino de contradicciones.

Para salvar y mantener ese dogma, introduce Maimónides la excepción hermenéutica: toda su lectura de la Torá es alegórica, pero en la parte relativa a la creación del mundo tiene que ser necesariamente literal. Cuando se lee que el mundo fue creado por Dios hay que entenderlo al pie de la letra. Pero aun queda por explicar *cómo* fue creado por Dios. No el detalle, también literalmente relatado, de los seis días y el descanso, y la separación de cielo y tierra y todo lo demás, sino cómo fue posible que ese Dios, tan abstracto, tan alejado, tan incorpóreo pudiera crear este mundo tan material y tan lleno de toda clase de cuerpos y decadencias. Ahí es donde Maimónides vuelve a abandonar su principio operativo, es decir, en donde vuelve a traicionar sus propias reglas del juego. Resulta que la creación del mundo ha de ser entendida literalmente. Pero la forma como Dios creó el mundo, esto es, no el hecho terminado de la creación, sino el proceso mismo de tal creación, es explicado por Maimónides metafóricamente. Una vez más, introduce una excepción (explicar por metáfora) dentro de lo que ya de suyo era una excepción (atenerse al texto literal) a la regla general: acudir a las alegorías. Con lo que se cierra el círculo.

No podría ser de otro modo si se quería establecer alguna relación, así fuera remotísima, con el auxilio de una vaga imagen poética, entre el Dios abstracto, alejado e indefinible y el mundo material por Él creado:

> Demostrada su incorporeidad y que el mundo es obra suya y que Él es su causa eficiente, se ha afirmado que el mundo proviene de una emanación del Creador, que la totalidad de estos actos es obra de un ser incorpóreo y a tal operación se da el nombre de emanación, por analogía con el hontanar de agua que fluye en todas las direcciones. En efecto, no hay

metáfora más apropiada que esta expresión, "emanación", pues significa la acción del ser separado.

Así, la creación en tanto efecto divino sólo puede entenderse metafóricamente. No es una metáfora el hecho de que el mundo haya sido creado (eso es una declaración directa, factual, descriptiva), pero sí lo es el hecho de cómo ha sido posible que lo incorpóreo cree lo corpóreo: mediante la metáfora de la fuente que mana.

De tal manera se manejan otra vez dos lenguajes para entender no sólo la Torá, sino un punto aislado de la Torá: alegórico, una vez, y literal, otra, y por si fuera poco, ahora, dentro de lo literal, aplicado por vía de excepción a la creación, también se registran dos pesos y dos medidas. Dos formas de entender la creación.

Cuanto más se trata de explicar, más se complica y en consecuencia más perplejidad se crea. El uso de la razón lleva a semejantes confusiones. Es obvio que no resulta fácil ganar en los dos tableros. Tal es el drama de las religiones monoteístas atraídas por el brillo de la inteligencia pagana.

Se reconoce, sin duda alguna, el tremendo esfuerzo hecho por racionalizar el dogma, pero al mismo tiempo es menester dejar constancia del fracaso o, cuando menos, del pobre y contradictorio resultado alcanzado. Y que conste que esto es válido tanto para Maimónides, como representante del dogma hebreo, cuanto para los doctores de la Iglesia o los teólogos musulmanes. Con dos diferencias.

Los musulmanes, modelo Averroes, no le tuvieron miedo al peligro del racionalismo extremo: es más, puede decirse que cayeron plenamente en él. En Averroes hay más de Aristóteles que del Corán. En cuanto a los cristianos, aún llegaron más lejos: terminaron por exaltar teóricamente el ateísmo. Porque si un Guillermo de Occam, ya en el siglo XIV (para no mencionar a Roscelino de Compiègne), se pronuncia por el nominalismo más radical y en contra de atribuir realidad alguna a los conceptos universales, Dios, concepto universal sumo, pasa a ser un mero nombre, una voz vacía de significado o, si acaso, con un significado simplemente emocional, difícilmente objetivo. Esos son los peligros de ejercer la razón y, sobre todo, de ejercerla a través de la imitación de los filósofos antiguos. Por algo advierte el Evangelio: "El que ama el peligro, en él perece". Ya mucho

antes, en el Eclesiastés, podía leerse: "No quieras ser demasiado sabio, ¿para qué quieres destruirte?".

RACIONALISMO FRUSTRANTE

Por todo lo cual, empiézase a sospechar que eso de "racionalismo", en el caso de Maimónides, no deja de ser un término un tanto equívoco. Es un racionalismo, cuando menos, limitado: no todo puede ser sometido al poder disolvente de la razón. O como lo expresa Maimónides: "solamente debe emplearse la inteligencia en lo asequible al hombre, pues tocante a materias que rebasan la perceptibilidad humana... es arriesgado abordarlas". O, en otro lugar, pero siempre con sus palabras: "el hombre no debe lanzarse precipitadamente a la especulación de viciosas fantasías... sino más bien persistir y reverenciar la gloria de su Creador". Consejo tan piadoso y prudente cuan poco racionalista. Pudiera parafrasearse, sin temor al anacronismo, el título kantiano: para Maimónides será siempre "la razón en los límites de la religión".

En todo caso, el racionalismo que Maimónides ponga en práctica no deja de ser un racionalismo frustrante: es como prepararse intensa y largamente para algo y, llegado el momento del disfrute, quedarse con el vacío de la más total de las insatisfacciones. Atiéndase de nuevo a Maimónides:

> Lo más admisible respecto a Dios es lo proclamado por el salmista: "Para Tí el silencio es la alabanza" (Salmo 65,7), la expresión más elocuente sobre esta materia, pues todo cuanto digamos para magnificarle y ensalzarle resultará como una ofensa con respecto a Él y en ello sorprenderemos una cierta imperfección. En consecuencia, lo más acertado es el silencio, como recomendaron los perfectos al decir: "Meditad en vuestros corazones, en vuestros lechos guardad silencio" (Salmo 4,5).

Magnífica conclusión. Quizá sólo tiene el pequeño defecto de que se pudo haber comenzado por ahí. Porque para meditar en el corazón y guardar silencio en el lecho del amor divino, no parece que sea necesario escribir una larga *Guía de perplejos*.

El suicidio de la razón

Semejante conclusión, no demasiado fortalecedora del gran tratado de Maimónides, apunta sin embargo a toda la fuerza paradójica de la obra: un esfuerzo ingente para llegar a exaltar la inefabilidad e incognoscibilidad de Dios. Algo así como el ejercicio suicida de la razón que, desarrollada al máximo, sólo sirviera para probar sus límites y hasta su misma impotencia. Más allá de la razón, más allá del conocimiento, y por supuesto, más allá del lenguaje, está el misterio inasible de la divinidad.

Pero que la razón se ponga límites a sí misma y que el filósofo termine por proclamar la destrucción de la razón sólo confirma que quien así procede es un filósofo más. De siempre la característica del razonamiento metafísico ha sido la autodestrucción y la prueba paradójica de sus propios límites. Así como antes se comparara a Maimónides con Platón, desde el momento en que ambos postulan una extraña entidad situada "más allá de la esencia", ahora puede confrontársele, con la indebida irreverencia, con Sartre y con Wittgenstein. El primero de los nombrados escribe un voluminoso tratado (*Crítica de la razón dialéctica*) para probar que la razón analítica no sirve. Y lo hace ejerciendo a plenitud la razón analítica, por lo demás, la única de que dispone el ser humano. El segundo, otro judío, el austriaco Wittgenstein por fortuna no escribía tanto. Pero en su famoso *Tractatus*, no por breve fácil, termina por declarar: "quien me haya entendido verá que he dicho cosas sin sentido y terminará por arrojar la escalera después de haber subido por ella". Para, a continuación, rematar con otra apología cuasi bíblica del silencio: "De lo que no se puede hablar, se debe callar".

Estas comparaciones no sirven únicamente para probar lo que prueba no precisa: la densidad metafísica de Maimónides, sino esencialmente para salir al paso a cierta bobalicona admiración del racionalismo que tan generosamente suele atribuírsele.

De siempre, uno de los peligros que acechan a la religiosidad hebrea es su tendencia a una excesiva y anacrónica racionalización de todos sus actos y creencias. Si se circuncida a los varones es porque eso es más higiénico y contribuye a evitar el cáncer de cuello; si no se comen ciertos alimentos es porque se ha probado su poder cancerígeno.

Eso no pasa de ser un vulgar anacronismo racionalizador, el cual ha culminado en un libro, editado en 1985, titulado *Exodus and Revolution*, escrito por un tal Michael Walzer. Allí se pretende probar que lo ocurrido en Egipto y en el Sinaí, camino a la Tierra Prometida, bajo la guía de Moisés, fue apenas un modelo de manejo de masas, a fin de movilizar políticamente a los hombres en determinadas empresas revolucionarias.

Un poco más de seriedad histórica. Los creadores de una religión no eran ni pediatras ni dietistas ni agitadores sociales. Ni siquiera filósofos. Maimónides sí lo era. De ahí su drama intelectual, su racionalismo intermedio, mediatizado, diluido, paradójico y aun contradictorio. Maimónides tenía que nadar (en el peligroso mar de la razón) y guardar la ropa (de sus ciegas y tradicionales creencias). El que ni se ahogara ni perdiera la vestimenta de su religión prueba que no lo hizo tan mal o que era capaz, como se dice, de nadar entre dos aguas: fe y razón.

Una parábola

Para quienes resulte inaceptable tamaña interpretación de *Guía de Perplejos* (o al menos harto criticable) siempre se les podrá recomendar la lectura de uno de los últimos capítulos de la obra. Trátase del 51 de la tercera parte. Allí Maimónides, a guisa de poética y a la vez condenatoria conclusión, ofrece una parábola, viejo recurso literario de todas las religiones orientales:

> Hallábase el rey en su palacio y sus súbditos, unos en la ciudad y otros, fuera de ella. De los que estaban en la ciudad, unos volvían la espalda a la mansión regia, circulando de un sitio a otro; los otros se volvían hacia la morada del monarca y marchaban hacia ella, con intención de penetrar y presentarse ante él, pero sin percatarse hasta entonces del muro del palacio. De entre esos que acudían, unos, llegados hasta el alcázar, daban vueltas en busca de la entrada; otros, ya dentro, se paseaban por los vestíbulos, y algunos, en fin, habían conseguido introducirse en el patio interior del palacio, hasta llegar al lugar en donde se encontraba el rey, es decir, la mansión misma de éste. Los cuales, sin embargo, aun llegados hasta allí, no podían ni ver ni hablar al soberano, viéndose precisados todavía a efectuar otras gestiones indis-

pensables, y sólo entonces lograban comparecer delante de su majestad, verle a distancia o de cerca, oír su palabra o hablarle.

Paso ahora a explicarte esta parábola que se me ha ocurrido. Aquellos que se hallaban fuera de la ciudad son los que no tienen ninguna creencia religiosa, ni especulativa ni tradicional... Ésos deben ser considerados como animales irracionales; no los sitúo en la categoría de hombres, dado que ocupan entre los seres rango inferior al del hombre, aunque superior al del mono...

Los que estaban en la ciudad y volvían la espalda a la mansión del soberano son aquellos que tienen una opinión y piensan, pero han concebido ideas contrarias a la verdad, ya sea como consecuencia de algún grave error que les ha sobrevenido en su especulación, ya por haber seguido a los incursos en él. Ésos, como resultado de sus opiniones, según van andando, se alejan cada vez más de la morada regia; son peores que los primeros y hay momentos en que hasta se impone la necesidad de darles muerte y borrar las huellas de sus opiniones, para evitar extravíen a los demás...

Y sigue Maimónides explicando paciente y didácticamente su transparente parábola.

Con lo dicho hay suficiente para tener de dónde elegir a la hora de juzgar a todos los espíritus críticos y racionalistas: o son simples animales o merecen ser condenados a muerte. Forma socorrida, aunque nada original, de conservar la fe religiosa.

IV. ORTEGA INVERTEBRADO

All great truths begin as blasphemies.
G. B. SHAW

Pensar, quiérase o no, es exagerar. Quien prefiera no exagerar tiene que callarse; más aún: tiene que paralizar su intelecto y ver la manera de idiotizarse.
J. ORTEGA Y GASSET

EN EL mundo hispánico existe un verdadero culto a Ortega. En España, se comprende: los herederos de Ortega y Gasset son poderosos e influyentes, son gente que ha creado fundaciones, editoriales y revistas. Aparte de tales razones materiales, la *intelligentsia* española ha tomado a Ortega, en el peor de los casos, como el último de los espíritus liberales. Lo respetan a distancia, aun ignorándolo. La verdad es que son más leídos los propios jóvenes: Savater, Rubert de Ventós, Sádaba, Paramio, Subirats, o los no tan jóvenes: Sotelo, Lledó, Triana, Muguerza y, de los viejos, sólo uno guarda la incómoda posición de "maestro" de las últimas generaciones: Aranguren, una vez fallecido Tierno Galván. De modo que Ortega queda entre brumas, formando parte de aquella vergonzosa guerra, cada vez más lejana y absurda, de la que es mejor apartar el pensamiento siempre que se pueda.

En Hispanoamérica, Ortega aún conserva cierto encanto. Se sigue diciendo que sabía escribir, que era buen periodista y que sirvió de enlace con la cultura europea. En unos países más que en otros (en Argentina más que en México; Venezuela, equidistante), Ortega existe envuelto en naftalina: cada tanto, con motivo de cualquier efemérides, se le saca del viejo baúl, se le desempolva y como antaño la momia de Spencer en los salones de la *Royal Society*, preside el fantasmagórico desfile de recuerdos comunes. La verdad es que, a un lado y otro del mar Oceano, la vigencia de Ortega es mínima: queda reducida al loable esfuerzo de sus bien organizados cultores. El día que dichos cultores

flaqueen Ortega será un nombre, uno más, en la apolillada lista: Ganivet, Maeztu, Pérez de Ayala, Madariaga, Castro. Por supuesto, se le seguirá estudiando en las universidades estadunidenses que para eso han comprado sus archivos. Pero en dichas universidades se estudia todo: por estudiar estudian a Emerson, que ya es decir. Mientras llega el día de la beatificación universitaria, los esforzados sostenedores del culto a Ortega continuarán imponiendo su imagen al amparo de revistas, fundaciones y centenarios.

Pero resulta que eso de celebrar centenarios no le hacía mucha gracia a Ortega. Hace más de cincuenta años, con motivo del centenario de la muerte de Goethe, Ortega confesó que "no estaba para centenarios". Bien es verdad que se apresuró a aclarar que en realidad era el mundo el que no estaba para centenarios. Pero si esto era razonablemente válido en 1932 es de temer que lo siga siendo en nuestros días. Si se observa, el mundo nunca está para centenarios, y no estará de más recordar piadosamente que el mundo de Ortega no es precisamente el de Goethe.

El mal gusto de compararlos viene a cuento porque no parece que al celebrar el centenario de Goethe haya que insistir en su condición de alemán o que, al conmemorar las fechas liminares de, por ejemplo, Stuart Mill, sea obligado tomar en cuenta que se habla de un inglés. En cambio, ¿por qué cada vez que se menciona a Ortega hay que referirse a la evidencia de su españolidad? ¿No es acaso esa una manera de disminuir a alguien mediante el recurso administrativo, a la cédula de identidad? ¿Le hubiera gustado a Ortega, tan europeizante como dicen que era, eso de que se le fichara por encima de todo como español? Y si se sigue en el empeño de destacar su españolismo, ¿qué se tendría entonces que hacer con Unamuno? Esta manía de ver españolidad por todas partes va a desembocar un día de estos en una academia de baile flamenco con Ortega de cantaor, Eugenio D'Ors a la guitarra y a lo mejor el propio don Miguel batiendo palmas. ¿En qué quedamos? ¿Se limitó Ortega a ser otro "españolito que viene al mundo" o trató, como tanto se proclama, de ser más europeo que sus coetáneos?

En torno a Ortega suele haber un exceso de apasionamiento y en ocasiones de argumentación falaz. A favor de Ortega se dice que tuvo mucho éxito. Pero ¿desde cuándo mide el

éxito la calidad? Hay unas terribles palabras del propio Ortega que alertan contra los escritores en boga:

> En un país donde la masa es incapaz de humildad, entusiasmo y adoración a lo superior, se dan todas las posibilidades para que los únicos escritores influyentes sean los más vulgares; es decir, los más fácilmente asimilables; es decir, los más rematadamente imbéciles.

De Ortega suelen destacarse asimismo sus afanes divulgativos (fundación de periódicos y revistas, traducciones, editoriales, viajes). Para influir y hasta para educar no es necesario convertirse en promotor cultural, aun de la calidad de Ortega. Por ejemplo, Croce desde la cátedra y Gramsci desde una celda han marcado a varias generaciones italianas. Gallimard, en Francia, ha sido un excelente difusor cultural, pero es de pensar que jamás se le pondrá al nivel de Sartre.

A la hora de registrar las buenas intenciones de Ortega, la gran mayoría insiste en su tarea de europeización que llevara a cabo y no sólo en España. ¿Fue realmente europeización? Porque a la distancia y en el balance, sacando las cuentas, a lo que suena es a "germanización" de la cultura hispánica. Ortega, tan despierto, tan alerta con su entorno europeo, apenas si se enteró, por ejemplo, del Círculo de Viena, del fenómeno Wittgenstein (y eso que ambos eran productos culturales de lengua alemana) o de la revolución científica y filosófica que significó Bertrand Russell, al que hay que reconocer que le dedicó un comentario, un solo comentario, muy injusto y adverso por lo demás, acerca de su libro *El problema de China.* Es como si Ortega sólo fuera recordado por su *Teoría de Andalucía.*

De los argumentos marginales con que sus defensores insisten en vender la buena imagen de Ortega, el argumento del estilo es tal vez el más frecuente y el menos adecuado. Tan alabado por algunos en su día, hoy suena a retórica y a prosa de maestro, arrastradamente didáctica, reiterativa. Ortega adoptaba casi siempre el tono coloquial directo, se dirigía al imaginario lector, con el que dialogaba continuamente, al modo de las catequesis jesuitas o de lo que luego popularizaría el muy pedestre Escrivá de Balaguer. Lo del "amable lector" no se le cae de la pluma, así como las preguntas que van y vienen, la mayoría dedicadas a preparar

la respuesta que espera y se da a sí mismo. Era inevitable que en semejante tesitura incurriera en ripiosas exclamaciones, como por ejemplo: "con la metafísica hemos topado, *Mon Dieu!*" Y en cuanto al diálogo sostenido, Ortega da por supuesta una continuidad perenne en su relación con el lector: "hablábamos", "decíamos", "me propuse en otra ocasión" y otras similares que tienden a mantener la ilusión de la comunicación directa y sostenida. La consecuencia menos deseable es que su estilo lo lleva por fuera, se nota, se ve el hilo con que cose; a lo mejor es un defecto literario que lo realza como filósofo. Acéptese por un momento que tenga que ser verdad aquello de que la cortesía del pensador se manifiesta en la claridad de su exposición, la cual es en realidad una expresión del marqués de Vanvenargues. Pero por lo mismo será no menos verdadera la relación inversa, es decir la oscuridad o, cuando menos, las medias tintas, han de ser la manifestación de buena crianza del escritor. No darle todo mascado al lector, al que además se le invoca de continuo para que mejor participe. Si escribir bien es una extraña empresa común, en la que autor y lector participan en misteriosa y desigual comunión, la escritura de Ortega o no era muy buena o no tenía para nada en cuenta al lector, ya que utiliza convocatorias y llamadas que se tornan paradójicamente en egoísta monólogo. Ortega conversó mucho consigo mismo usando como intermediario retórico la figura idealizada de sus lectores. De ahí ese insufrible yoísmo que aqueja su estilo; no sólo Unamuno era el dominante ornitorrinco de la cultura española de la época. Para no hablar de su tendencia a hacer siempre que podía frases más o menos felices. Entre las menos afortunadas, encuéntrase la que asegura que "el flirt es a la mujer lo que el experimento a la electricidad". No es de extrañar que Juan Ramón Jiménez se atreviera a criticarlo, precisamente en el terreno del estilo: "A veces sus metáforas excesivas empequeñecen su escritura. Decir por ejemplo que el tiempo huye en las ancas de un potro galopador, le quitó al tiempo su grandeza, ya que es mucho mayor que un potro. Si se dice sólo que el tiempo huye, el tiempo no pierde su infinitud." Borges, recientemente, ha sido mucho más duro: "Hubiera debido alquilar un escritor para que escribiera por él; porque él no sabía hacerlo. Qué raro que siendo tan inteligente no se dio cuenta de eso: insistía en escribir él directamente..."

En suma: si el éxito, la españolidad, las buenas intenciones y el estilo literario son los argumentos que se han de emplear todavía en la exaltación filosófica de Ortega, es como para comprobar una vez más aquello de que con amigos así, a Ortega no le hace falta ningún terrible y obstinado enemigo.

Para no mencionar esos falsos problemas con que aún se sigue levantando cierta polvareda, acerca de si filósofo o ensayista o si ensayista o periodista. ¡Hasta cuándo! A nadie se le ha ocurrido argumentar contra la condición filosófica de Marx porque publicara en cuanto periódico tuviera a mano, desde aquella *Rheinische Zeitung* hasta el neoyorquino *The Nation.* Sartre escribió tantos o más ensayos que Ortega, para no mencionar su voluminosa obra literaria y no por ello se pone en tela de juicio que sea pensador.

Ya es hora de reducir todo a sus justas proporciones. El sol sale por el Oriente. Venezuela es un país de cultura hispánica. España es una nación europea. Ortega es un filósofo y de lo que se trata es de determinar qué tal es como filósofo.

Ante todo, fue un filósofo muy disperso, tanto en los temas como en el tratamiento de los temas. Es sabido hasta la saciedad que hablaba y escribía de todo, pero lo que se suele destacar menos es que casi siempre lo trató todo de pasada, por encima, con una gran prisa, prometiendo mucho para un futuro impreciso. Ortega fue un filósofo vertiginoso. Su obra está plagada de ofrecimientos incumplidos: "quede esto para otra ocasión...", "no es éste el lugar para desarrollar lo que ahora digo...", "me propongo escribir acerca de esto..." y cientos de promesas semejantes. Si uno de los recursos de la seducción es la promesa, no hay que ir muy lejos a buscar el secreto de Ortega seductor. En más de una ocasión, dispuesto a ofrecer, se mintió a sí mismo con títulos engañosos: promete escribir *En torno a Galileo* y no sólo no habla de la mecánica o de la ciencia física, sino que a duras penas menciona a Galileo. En su *Idea de principio en Leibniz,* tampoco habla de Leibniz, pues siempre acelerado, se estaba dedicando a otra cosa que, por lo demás, era la misma: épocas históricas y generaciones. Será que fue, ante todo, eso, un conversador, un filósofo de café, un ensayista vespertino, de seis a nueve; o que se embarcó en muchas empresas; o que era generoso por naturaleza a la hora de ofrecer. Posiblemente por todo ello

su obra entera se resiente de una gran endeblez. Más ruido que nueces. A la hora de buscarle la sustancia, se queda en aguachirle y uno empieza a sospechar que fue ante todo un habilísimo vendedor, pues con tan poca y vana mercancía montó tan atractivo retablo de maravillas. Para que se vea que no se trata ni de un diagnóstico en el aire ni de otro desahogo visceral, menester será respaldar lo dicho con un mínimo análisis de la obra de Ortega.

En primer lugar, su filosofía, entendiendo por tal aquellas reflexiones que versan directamente sobre filosofía, no sobre política ni sobre cultura, ni sobre arte ni sobre señoras o tranvías.

Ni en el conjunto ni en el detalle de sus ideas filosóficas puede predicarse de Ortega la originalidad, justamente lo que más llegó a obsesionarle, en ocasiones hasta el infantilismo. Ortega es en este siglo un ejemplar, otro más, de esa filosofía subjetivista o de consultorio sentimental, o de tripas afuera, a la que por comodidad hemos dado en abreviar "existencialista"; no sólo porque destaca la existencia humana como tema filosófico, sino por pretender explicar todo por medio del hombre y, cuidado de no reducirlo todo al mismo. Pero a diferencia de otros existencialistas, Ortega no fue quejumbroso, no fue un existencialista de lloro y jipío, perdido en angustias, náuseas y ser-para-la-muerte, sino por el contrario, él exaltó jocundamente el vitalismo y la vida como proyecto, flecha siempre impulsada hacia el futuro. Puede decirse que fue un filósofo risueño, de buen humor; un poco más y se les adelanta a los entrañables camaradas con aquello tan tierno de *les lendemains qui chantent*. Era un existencialista deportivo, siempre en alegre movimiento. Por ello pretendió conciliar dos extremos: vida y razón o, como se diría hoy, en lenguaje más *aggiornato*, el cerebro reptilíneo y el neocortex. Cierto que eso de la "razón vital" nunca llegó a funcionar muy bien ni él pudo discernir cómo operaba, aunque quizá lo inmiscible de la mezcla tenga que ver, en efecto, con la real contradicción que existe entre los dos cerebros del humano. Además, Ortega era lo suficientemente inteligente como para no darse cuenta de que todos sus ataques a la razón (sabida es la manía que le tenía al cartesianismo y en general al idealismo) tenían que hacerse necesariamente desde la misma razón. En eso se parece a Sartre con su tardía obsesión de una razón dialéctica. Ni Ortega razonó absolutamente nada con la

razón vital ni Sartre lo hizo con la razón dialéctica. Ambos lo hicieron, y gracias, con la única razón capaz de hacerlo, aunque lo hicieran para negarla o suplementarla.

En cuanto a lo del "perspectivismo" y lo del "yo y la circunstancia" fueron en ambos casos adaptaciones felices, pero nada originales, de viejas posiciones metafísicas. Es sabido que la monadología leibniziana es necesariamente perspectivista, y hacia fines del XIX y principios del XX, en la Alemania que Ortega frecuentara, pulularon los filósofos del perspectivismo, desde Teichmüller, el creador del terminacho, hasta Vaihinger y Simmel, sin olvidar a Nietzsche. Queda ese tan repetido y mutilado "yo soy yo, etc." Otra fórmula afortunada para sintetizar la vieja relación dialéctica sujeto-objeto, Yo-no-Yo, y las sucesivas apariciones de tal parejita, con las que ese mismo idealismo, tan atacado por Ortega, levantó auténticas catedrales metafísicas desde la alienación y la conciencia desgraciada hasta el hombre unidimensional y la conciencia de clase. En resumen: en tanto vitalista, Ortega fue un epígono de Klages, de Spengler y de Bergson; en cuanto perspectivista, sigue la larga línea leibniziana y, con aquello del yo y su circunstancia, tradujo Ortega en buena frase periodística la vetusta relación dialéctica del hegelianismo.

En cuanto a aquello de distinguir entre "ideas" y "creencias", es más bien sicología social que filosofía, pues en definitiva tales creencias son prejuicios, costumbres, hábitos, ante los cuales Ortega no asume nunca una posición radical, filosófica, como por ejemplo, la de Bacon con los *idola* o la de Descartes con las ideas adventicias, sino conservadora, como la del antropólogo que se limita a constatar determinadas costumbres y tendencias. En momento alguno propone una teoría filosófica sobre la distinción idea-creencia, sino que se limita a practicar una suerte de fenomenología cultural.

No deja también de sorprender la mezcla de ingenuidad e ignorancia que tuvo Ortega en todo momento acerca del gran instrumento de conocimiento que es el lenguaje. De los lingüistas decía con sorna que "sólo conocen las lenguas de los pueblos, pero no sus pensamientos". ¿Por qué tienen los filólogos que conocer los pensamientos de alguien? Para eso están las esposas, las gitanas y los sicoanalistas. Pero sobre todo, ¿cómo se puede en 1940 sostener tan cándida y esencialista separación entre pensamiento y lenguaje?

Es de temer que aquello del perspectivismo arrastrara a Ortega por los senderos científicos donde, no es de sorprender, desbarró a mansalva. Instalado en su cómodo y omniexplicativo perspectivismo, de pronto vino Dios a verlo bajo la forma en que semejante personaje habitualmente lo hace, bajo la forma de un judío, en este caso Einstein. Y Ortega pensó que eso de la relatividad era la gran confirmación de su querido perspectivismo. Con lo que se puso a hablar de la física. Más le hubiera valido quedarse callado. Porque llegó a proferir la barbaridad de que él se le había adelantado a Einstein.

Merece la pena en este punto oír sus propias palabras porque si uno se limita a contarlo corre el riesgo de no ser creído:

> En la introducción al primer "Espectador" [dice en *El sentido histórico de la teoría de Einstein*] aparecida en 1916, cuando aún no se había publicado nada sobre la teoría general de la relatividad [aquí empiezan los disparates, pues es de 1907 la expresión *Relativitätsprinzip* en un trabajo de Einstein que ya contenía la célebre fórmula $E=mc^2$, y es de 1913 la obra titulada *Proyecto para una teoría de la relatividad generalizada y una teoría de la gravitación,* pero Ortega sigue despeñándose en el abismo:], proponía yo brevemente esta doctrina perspectivista, dándole una amplitud que trasciende de la física y abarca toda realidad...

Hace falta descaro. Que lo tuviera, como lo tuvo, y es harto conocido, con Heidegger o Spengler, a los que también disputó el premio de la precedencia de ideas y temas, pase, pues todo es posible en materia de prioridades dentro del muy contaminado gremio filosófico, pero eso de atreverse a disputarle la teoría de la relatividad a Einstein es verdaderamente digno de un desparpajo de torero.

En 1930 comenzó un curso (*Qué es filosofía*) que no terminó por lo mismo de siempre en nuestros países: cierre de la universidad. Sobre ese material escribe en *La nación* de Buenos Aires, entre agosto y noviembre de aquel mismo año, una serie de artículos con el título general "¿Por qué se vuelve a la filosofía?" Y allí expone su tesis que no es muy distinta de la que luego se presentará, con otros retoques, en *La idea de principio en Leibniz,* obra póstuma. Según Ortega ha existido lo que llamaba un "imperialismo de la física" por cuanto ésta ha funcionado como un modelo de

ciencia: a la vez precisa (matemática) y factual (de contenido real). Pero dice que con Einstein se ha llegado a la crisis de la ciencia física, esto es, a la comprobación de que las teorías físicas son plurales y relativas. Ortega menciona que "la verdad es histórica", y concluye diciendo que "la física ya no satisface las ansias de un conocimiento pleno de la realidad". Pues bien, ese mismo estado de crisis, de relatividad, se da, para Ortega, en todas las demás ciencias. Como consecuencia supone que en vista de tales crisis parciales y relativizadoras, hay que volver a la filosofía en busca de un saber pleno, indiviso y permanente.

Ahí se contiene una falsedad por vía de exageración y se efectúa una inferencia apresurada e inválida. Lo de la falsedad está en eso de la crisis de las ciencias; las ciencias siempre están en crisis y cuando no lo están, dejan de ser ciencias y se convierten momentáneamente en paradigmas detenidos. Pero de esa "crisis" de las ciencias sólo puede inferirse que o siempre están en crisis (mera tautología) o que han de salir de ella, ellas mismas y por sí mismas, para entrar en otra, como siempre. No se ve en absoluto por qué haya que ir a consolarse en la filosofía. A no ser que, en efecto, sólo se busque eso: un poco de consuelo para los espíritus que no soportan el estado auténtico de las ciencias, que es la crisis. De modo que, de haber escuchado a Ortega, Eddington, Bohr, Schrödinger, Maxwell y por supuesto Einstein, sólo para citar a algunos de sus coetáneos, tenían que haberse vuelto hacia la seguridad de la firme roca filosófica de la "razón vital", en vista de que hasta la misma física ya se había relativizado.

Si Einstein, Lorenz y Heisenberg en lugar de hacer física, le hubieran hecho caso a Ortega, hubieran llegado a competir con Heidegger y Sartre que es a lo más que se puede llegar en la línea existencialista. Lo curioso es que al "existencialista" Ortega, a Ortega el vitalista, se le ocurriera pedirle a los científicos alguna vuelta a la filosofía. Sartre fue en esto mucho más consecuente, es decir, más existencialista: o los ignoró o mandó a paseo a los científicos, pues lo suyo era el hombre y, si acaso, eso de la razón dialéctica. Ortega fue un extraño existencialista, un raro vitalista, un mal abogado del Yo, que llegó a escribir aquello de: "En general no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas... Lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos más que nada."

En general, a los verdaderos existencialistas, vitalistas o no, les suelen interesar más los hombres que la objetividad, los niños que pasan hambre antes que sus propias novelas o las melancolías metafísicas de Roquentin antes que las frías piedras de la catedral de Chartres. Pero a Ortega le interesaba también la ciencia. Más le hubiera valido que no, pues el dislate aquel de 1923, al pretender ponerse por delante de Einstein, lo vuelve a cometer un cuarto de siglo después, al anunciar nada menos que la inminente cancelación de la teoría de la relatividad. Su inmensa audacia y descomedimiento le llevaron a escribir en 1948 acerca de una noticia de astronomía, según la cual las mediciones de un eclipse solar parecían alterar las teorías de Einstein. Y se apresuró a decir:

> Las medidas confirman la curvatura, pero a la vez la modifican porque resulta ser mucho mayor que la prevista en la teoría de Einstein. No es nada improbable que estemos en vísperas de una reforma profunda a que la teoría de la relatividad tendría que someterse, y no cabe predecir cuánto de ella quedará en pie.
>
> (*Idea de principio en Leibniz*)

No contento con semejante desatino, mezclado de su permanente gusto por las profecías, dos años después (noviembre de 1950) agrega otra nota a ese mismo texto: "No menos digno de hacerse constar aquí es el descubrimiento dado a conocer hace pocas semanas de que el cómputo admitido de la velocidad de la luz es erróneo."

Lo que hay que preguntarse de inmediato es: ¿fue Ortega en otros terrenos tan audaz como en el científico? Justamente quizá sea más conocido como filósofo político o filósofo social. Por algo las obras que más fama le dieron fueron *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*; bien visto, las tesis de la segunda se hallan contenidas en la primera obra. Lo que hace Ortega en *España invertebrada* es un análisis político-sociológico del país hasta el primer cuarto de este siglo con la pretensión de explicar lo que otros han llamado la decadencia española. Ortega, al que siempre le atrajeron las imágenes orgánicas y biológicas, considera que, en efecto, España está enferma: su patología lleva el nombre específico de "invertebración". La sociedad que lo padece comienza a desmembrarse, y por medio de un proceso com-

plementario sobreviene la invertebración histórica. El desmembramiento, la desintegración, la invertebración de España es algo que arrancó tiempo atrás, justo después de Felipe II, último monarca fuerte e integrador de España. Ortega no vacila en registrar las etapas mayores de esta ruptura o fragmentación del país. Primero, los Países Bajos y el Milanesado; luego, Nápoles; en tercer lugar, las "provincias ultramarinas", a principios del XIX, para rematar a fines del mismo con las Antillas y el Lejano Oriente. Y ahora, sigue Ortega echando cuentas, por culpa de ese mismo proceso que tiene como síntomas malignos los particularismos, los regionalismos y los separatismos; el cáncer de la desintegración ataca al cuerpo mismo del país y la consiguiente invertebración afecta a las provincias vascas y a Cataluña. De tal manera que para Ortega es el mismo y único fenómeno el que llevó a los flamencos y a los napolitanos a querer expulsar las huestes españolas, a los patriotas mexicanos o venezolanos a hacerse independientes y, en nuestros días, a vascos y catalanes a luchar por su personalidad política y cultural. No es que tenga mayor interés discutir aquí esta extraña aplicación de la hipótesis del continuo en lugar del complejo fenómeno de la historia y la sociedad españolas, pero no se requiere de mucha imaginación para darse cuenta de que aquella mente tan lúcida y tan perspicaz, como dicen que era la de Ortega, y aquel espíritu tan español e integral, les hizo un inmenso favor ideológico a los separatistas de entonces y ahora. En primer lugar, al compararlos con los napolitanos subyugados o con los filipinos humillados, legitimó sus aspiraciones: así como aquéllos lucharon hasta arrojar al extraño invasor, vascos y catalanes deberían no cejar en sus esfuerzos frente a un enemigo exterior. Pero también sucede que Ortega con esa comparación convierte a Euskadi y a Cataluña en auténticas "colonias", en países dominados por el poder absorbente y centralizador del imperialismo castellano. Es decir: que Ortega, tan español y tan preocupado por España, en su penetrante análisis de la invertebración, emplea justamente el mismo lenguaje que pudiera emplear ayer y hoy cualquiera de los más furibundos y radicales ideólogos del separatismo vasco o catalán o canario, que no se cansan de denunciar lo mismo: el colonialismo español. Esto por lo que atañe a las consecuencias políticas o meramente tácticas de su análisis. Pero si lo que se pretende es entender el porqué

del fenómeno, Ortega no sólo no escribe ni una línea para ir más allá de aquella comparación histórica, sino que lo justifica diciendo olímpicamente que "lo demás, la afirmación de la diferencia étnica, el entusiasmo por sus idiomas, la crítica de la política central, es algo que me parece que no tiene la menor importancia". De modo que para Ortega lo que importa es el hecho abstracto de la invertebración continua desde Felipe II. Sin embargo, el hecho de que los pueblos de España reclamen al gran pensador español, tan agudo observador de su época, un tratamiento de especificidad y que exijan el reconocimiento de su hecho cultural, de su lengua y costumbres, le parece cosa baladí, de ninguna importancia. Porque lo que le interesaba era, una vez más, probar sus tesis, comenzando por esa muy ambiciosa de la invertebración histórica. Por ello no vaciló en sostener sin pudor alguno que: "sólo cabezas castellanas tienen órganos adecuados para percibir el gran problema de la España integral", y llega hasta el extremo monstruoso y desmedido de comparar la labor integradora y creadora de una nación, hecha por Castilla, nada menos que con... ¡Rhodesia!, ese "imperio en la entraña salvaje de África". De tal manera que los castellanos lo que hicieron fue una suerte de Rhodesia con la zona salvaje que les había tocado colonizar y así surgió eso llamado España. Si esto es agudeza y claridad para entender un país y, sobre todo, si el análisis responde al noble afán de Ortega por europeizar España, más le valdría haberse dedicado al golf o a enseñar humildemente como metafísico el neokantismo en su propio rincón.

Pero aún hay más. Para enfrentarse al cáncer de la invertebración y, con Roma como pretexto, hace Ortega una apología de la fuerza y más concretamente de la fuerza militar:

> Desde hace un siglo padece Europa una perniciosa propaganda en desprestigio de la fuerza... Se ha conseguido imponer a la opinión política europea una idea falsa sobre lo que es la fuerza de las armas... No es difícil determinar su misión. Por muy profunda que sea la necesidad histórica de la unión entre dos pueblos, se oponen a ella intereses particulares, caprichos, vilezas, pasiones, y más que todo eso, prejuicios colectivos instalados en la superficie del alma popular. Vano fuera el intento de vencer tales rémoras con la persuasión que emana de los razonamientos. Contra ellas sólo es eficaz el poder de la fuerza, la gran cirugía histórica...

El argumento orteguiano en favor de la fuerza avanza directamente contra Spencer y los ingleses. Ortega decía que estos autores habían opuesto al noble "espíritu guerrero" el vulgar "espíritu industrial". Para proceder enseguida a anatematizarlos: "Nada es en efecto más remoto de la verdad. La ética industrial, es decir, el conjunto de sentimientos, normas, estimaciones y principios que rigen, inspiran y nutren la actividad industrial, es moral y vitalmente inferior a la ética del guerrero". Por lo que, a continuación, apoyándose en esa aplicación política del vitalismo, va a pasar a oponer el "principio del entusiasmo", propio de los ejércitos conquistadores, al muy vulgar y mezquino de la "utilidad", característico de la industria. Los hombres mercantiles se unen por contratos, mientras que los militares se hacen solidarios "por el honor y la fidelidad, dos normas sublimes". Y esto es así porque el espíritu del guerrero "brota de un genial apetito de peligro". Téngase presente que todo esto fue escrito y publicado entre 1922 y 1924, es decir, coincidiendo con el golpe de estado de Primo de Rivera y con la marcha nada industrial sobre Roma de los camisas negras de Mussolini.

Lo anterior se puede comparar con su exaltada actitud acerca del "voluntarismo" frente al "intelectualismo" del que decía, "nos ha hecho prisioneros" (*En el centenario de la Universidad de Granada,* 1932). Y en lo social, con su corolario, la teoría sobre el papel de las masas comparado con el papel de las minorías. Aquella definición suya de nación que decía: "una nación es una masa humana organizada y estructurada por una minoría de individuos selectos" difícilmente la hubiera rechazado Lenin. Por eso diagnosticó, una vez más, que "donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay una sociedad o se está muy cerca de que no la haya". Las masas deben limitarse a seguir, a obedecer a sus líderes propios y por si hubiera alguna duda acerca de lo que se quiere decir, echa mano del inequívoco modelo hindú para insistir en que "la idea de la organización social en castas significa el convencimiento de que la sociedad tiene una estructura propia, que consiste objetivamente, queramos o no, en una jerarquía de funciones".

Con tales ideas políticas y sociales no es de extrañar que se ganara la enemistad de un hombre como Manuel Azaña, tan teórico de la realidad española como él, tan lúcido como

él y quién sabe si incluso mejor estilista y creador literario que Ortega. Pero en cambio lo que sorprende es que Ortega no hubiera tenido un éxito arrollador no sólo con la derecha española, sino con la más extrema derecha. La verdad es que alguno tuvo. Guillermo Morón, en su *Historia política de José Ortega y Gasset*, ha destacado cumplidamente los nexos de maestro a discípulo que existieran entre Ortega y José Antonio Primo de Rivera, el fundador de *La Falange*. Aquello de que "la vida es milicia" inspiró a más de un falangista. Bien visto, no es de extrañar que fuera otro connotado ideólogo fascista, Ernesto Giménez Caballero, quien mejor comprendiera a Ortega en lo político:

> Ortega [dijo G. Caballero en 1932] apercibió desde su miradero la nueva valoración del mundo europeo que se avecinaba; militantismo contra pacifismo; estado fuerte contra liberalismo; huestes ejemplares (milicias imperiales) contra ejércitos industrializados; amor al peligro frente a espíritu industrial; política internacional y económica frente a nacionalismo de política interior; vuelta a primacías medievales frente a insistencia en valores individualísticos, humanistas. Y sobre todo, capitanes máximos, responsables, cesáreos que asumiesen la tragedia del mandar frente a muñecos mediocres, irresponsables y parlamentarios que eludieran constantemente la noble tarea de gobernar mundos.

La verdad es que nada de esto desdice a las principales tesis políticas de Ortega, para quien quizá su drama, o su grandeza personal es, que luego, a la hora de la verdad, no se atreviera a ser el *Gentile* del fascismo español. Lo cual no quita para que los aficionados a Ortega y sobre todo los profesionales del orteguismo sigan discutiendo acerca de la actuación política del maestro. Ello es de secundaria importancia a la hora del balance. La actuación política de Ortega, como la de cualquier ser humano, pasó por altibajos. ¿Qué sentido tiene exigirle a Ortega coherencia en su conducta política cuando por definición toda actividad política es contradictoria y cambiante? Que Ortega se sintiera más o menos alejado de la República o que regresara a vivir bajo el franquismo demasiado pronto es anecdótico, y detenerse en ello sólo revela gusto por el chisme, juicio superficial y frívolo y ganas de sacarle el cuerpo al verdadero problema político de Ortega: su pensamiento plasmado en

los escritos. Ese es el Ortega político que hay que juzgar *sine ira et studio*, como también a él le gustaba decir.

En ocasiones los enconados defensores de Ortega suelen agarrarse de alguna frase para esgrimirla cual arma absoluta. El resultado no puede ser más deplorable: por defenderlo tan apresuradamente, lo deforman y falsean. El ejemplo más conocido es aquello tan repetido, tan destacado y tan manoseado del "yo soy yo y mi circunstancia". Claro que así lo dijo Ortega, pero olvidan por lo general agregar lo que venía a continuación y sin lo cual queda trunca la frase y, en consecuencia, mutilada en su sentido: "Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo". Con lo que se entra en la noción orteguiana de "salvación" que no deja de tener su importancia. Aseguraba Ortega que:

> La salvación no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos, queda transfigurado, transubstanciado, salvado. [Y por si no quedara suficientemente aclarado el significado, Ortega remataba:] Hemos de buscar para nuestra circunstancia tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo.

En otras palabras, para Ortega la tarea del pensador exigía recuperar el mundo aun desde la frágil y minúscula referencia del individuo. "Salvar la circunstancia" es tanto como evitar el aislamiento de la mónada, salir al exterior, buscar relaciones. De ahí la garrulería filosófica de Ortega. Podía hablar de todo (señoras, tranvías, golf, amor, caza, paisajes) y al hacerlo, hacer filosofía. Es un rasgo típico de los existencialistas. Esa salvación de la circunstancia orteguiana recuerda mucho aquella escena del *cocktail de apricot* que narra madame de Beauvoir para referirse al rencuentro parisiense de Sartre y Aron, al regreso de éste último de Alemania. Para explicarle a Sartre el gran descubrimiento de la fenomenología, no se le ocurrió a Aron nada mejor que asegurarle a su *petit camarade* que, mediante la fenomenología, estaría haciendo filosofía aun al hablar de aquel *cocktail de apricot* que tenían en ese momento delante de ellos. Otra vez, la circunstancia y su salvación. O cómo reducir

el mundo a la visión particular del hablante, propia de filosofías egoístas y atrevidas.

Hay ocultaciones del pensamiento de Ortega un poco más graves que la del yo y la circunstancia. Suelen insistir sus defensores en otra gran frase del maestro. Aquello de que "aquí [se entiende: España] todo lo ha hecho el pueblo y lo que el pueblo no ha podido hacer se ha quedado sin hacer". Y quienes así lo citan suelen quedarse tan orondos. Como si Ortega lo hubiera dicho con la sana intención de ponerse del lado del "pueblo". La traición viene a ser completa, pues si había algo que Ortega despreciara era justamente al "pueblo". Para convencerse, basta con atender al resto de la cita:

> Ahora bien: el pueblo sólo puede ejercer funciones elementales de vida; no puede hacer ciencia, ni arte superior, ni crear una civilización pertrechada de complejas técnicas, ni organizar un estado de prolongada consistencia ni destilar las emociones mágicas de una elevada religión.

De lo que en realidad se trataba en Ortega era de hablar mal del "pueblo". Y aun más grave: de referir esa incompetencia popular al ámbito español, comparándolo, como siempre, con Francia. En definitiva, la tesis que quería establecer Ortega era que Francia pudo desarrollar una arquitectura civil avanzada porque tuvo grupos humanos mejores, los francos, que eran unos germanos superiores frente a los visigodos, germanos decadentes, que fueron los que le tocaron a España en suerte. Y para probar su tesis no vacila en poner un ejemplo, nada menos que el de Toledo: "Si se quita a Toledo el alcázar y la catedral, queda una mísera aldea". Es otra de sus audaces y desafortunadísimas frases. Porque da la casualidad que Toledo cuenta con el hospital de Tavera, el palacio de Santa Cruz, las dos espléndidas sinagogas y el monasterio de San Juan de los Reyes, para no citar la morada del Greco. No importa: el afán filosófico de Ortega (la manía esa de "salvar la circunstancia") le condujo a reducir todas esas joyas arquitectónicas a la noción de "mísera aldea". Es la misma manía que le llevó una y otra vez a embarcarse en las más imposibles y equivocadas profecías. Harto sabido es que se precipitó a anunciar el fin de la novela como género nada menos que en la década de los veinte, esto es, justo cuando Joyce, Proust y Kafka

acababan de transformar el género. No tuvo mejor vista con la poesía, pues se atrevió a opinar acerca de la que renovó la llamada "generación del 27" (García Lorca, Alberti, Guillén, entre otros) mencionando que era un "mero hipo agónico". Despreciaba el teatro español por "popular" comparado con el teatro clásico francés; es una cuestión, en definitiva, de gustos: preferir el yerto verso de Racine a la vivacidad de Lope. Sus juicios sobre pintura no son más competentes. Para 1923 el cubismo era algo más que un experimento y sin embargo Ortega, llevado en su afán filosófico ("salvador" de otra circunstancia) por probar la tesis de la deshumanización del arte, incursionó en la plástica: "fuera más simple prescindir totalmente de esas formas humanas —hombre, casa, montaña— y construir figuras del todo originales. Pero esto es, en primer lugar, impracticable" (¿Es que no habría visto ningún Gris, ningún Picasso, ningún Miró, para sólo citarle españoles?) Y lo peor es que agregó, en una infeliz nota: "Un ensayo se ha hecho en este sentido extremo, ciertas obras de Picasso, pero con ejemplar fracaso".

Su ojo clínico para juzgar culturas europeas no fue mucho más certero. Llegó a decir de la inglesa: "Téngase en cuenta que Inglaterra no es un pueblo de escritores, sino de comerciantes, de ingenieros y hombres piadosos..." Hay que reconocer, de nuevo, audacia, que jamás le faltó, para borrar así, de un plumazo, a Shakespeare, a Swift, a Blake, a Carroll y a Joyce, y quedarse tan satisfecho. Pero donde llegó a la cumbre en el ejercicio del arte zahorí fue, como siempre, a la hora de hablar en tono profético de la ciencia. "La fisicoquímica [sostuvo] sólo ha logrado constituirse, establecerse plenamente en el breve cuadrilátero que inscriben Londres, Berlín, Viena y París". Y luego largó la rotunda profecía: "¡Lucido va quien crea que si Europa desapareciese podrían los estadunidenses continuar la ciencia!" Lo más divertido no es que jamás alguien le dijera una palabra, sino que, quizá por ello, nunca se creyó obligado a rectificar, pues hay que recordar que murió en 1955 cuando ya hacía varias décadas que la ciencia estadunidense había relevado con creces a la europea y no sólo en la especialidad fisicoquímica.

Todo esto es harto sabido, por más que a veces se finja ignorarlo. Ortega también tiene sus fariseos: en los pasillos, entre bastidores, reconocen las grandes fallas de Ortega y hasta despotrican contra él. Pero en público o en la cátedra

esconden los dientes, se guardan las críticas y se pliegan a la cómoda corriente.

Con cultores o con fariseos, Ortega se aleja, se reduce hasta sus justas proporciones de pensador pasajero de una época de sociedad en desarrollo. Lo que Ortega fue en definitiva es un buen filósofo de salón. Como en otro tiempo hubo pintores de corte, a Ortega no le hubiera desagradado ni le hubiera desconvenido ser el filósofo de corte, de aquella corte un tanto estrecha y ramplona del Madrid de los años veinte. Buen charlista, ingenioso, polémico, exagerado como él solo, con respuestas para todo, agudo, plantado en el donaire, mecenas intelectual, dueño y señor de una tertulia. Don José Ortega y Gasset.

V. EL BARBERO Y LAS POMPAS DE JABÓN

ÉRASE QUE SE ERA un tranquilo pueblo con un solo barbero para rapar las cabezas y desollar las caras de sus felices moradores. Todo marchaba bien hasta el día en que a un inglés algo excéntrico y con mucho de matemático se le ocurrió proponer que el barbero sólo afeitase a aquellos que no se afeitaban ellos mismos. Parece sencillo y sobremanera lógico, pero sólo lo parece, pues tan pronto como uno se pregunta, con toda la inocencia del caso, quién demonios va a afeitar al pobre alfajeme, sobreviene un descomunal atascadero. Si se afeita, pasa a formar parte del grupo de los que se afeitan ellos mismos, luego no tiene derecho a que lo afeite el barbero, es decir, a que se afeite él mismo; mas si piensa acaso que la solución estriba en no rasurarse, salta por lo mismo al grupo de los que no se afeitan ellos solos, luego deberá afeitarlo el rapabarbas que, en su caso, es él mismo. Y todo vuelve a recomenzar, para quedar resumido en la absurda situación de la más supina impotencia: si se afeita, no se afeita, y si no se afeita, se afeita. Quien hiciera perder la tranquilidad al pobre barbero llamábase Bertrand Russell, inventor de tan curiosa paradoja que no es ni la primera ni la última del extraño mundo del lenguaje lógico.

Hace muchos más años, otro escritor, un tanto más célebre que Russell, aquel Miguel de Cervantes, desgraciado hidalgo, padrastro de don Quijote que fuera, de su propio decir, "el más casto enamorado y el más valiente caballero que haya existido", tuvo a bien, en la segunda parte de su más famosa obra, hablar de "un caudaloso río que dividía dos términos de un mismo señorío". Así da comienzo otra singular aventura de la lengua y otro aparente atentado a los rigores de la lógica.

> Digo, pues, que sobre este río estaba una puente, y al cabo della, una horca y una como casa de audiencia, en la cual de ordinario había cuatro jueces que juzgaban la ley que puso el dueño del río, de la puente y del señorío, que era de esta forma: "Si alguno pasare por esta puente de una parte a otra, ha de jurar primero adónde y a qué va; y si jurare ver-

dad, déjenle pasar; y si dijere mentira, muera por ello ahorcado en la horca que allí se muestra sin remisión alguna". Sabida esta ley y la rigurosa condición della, pasaban muchos y luego en lo que juraban se echaba de ver que decían verdad, y los jueces los dejaban pasar libremente. Sucedió, pues, que tomando juramento a un hombre, juró y dijo que para el juramento que hacía, que iba a morir en aquella horca que allí estaba, y no a otra cosa. Repararon los jueces en el juramento y dijeron: "Si a este hombre lo dejamos pasar libremente, mintió en su juramento, y conforme a la ley, debe morir; y si le ahorcamos, él juró que iba a morir en aquella horca, y, habiendo jurado verdad, por la misma ley debe ser libre".

Otra vez el atolladero, ahora de la mano de quien precisamente sólo con una mano quedara, pues que por decir la verdad el enigmático viajero ha de recibir a la vez la muerte y la vida, cosa que ni siquiera el memorable gobernador de aquella ínsula Barataria fuera capaz de resolver.

Otro inglés, probablemente un poco más excéntrico que el conde de Russell, aquel tímido diácono de Oxford llamado Charles Lutwige Dodgson, profesor de matemáticas, autor de libros —no sólo para niños— bajo el seudónimo de Lewis Carroll, aficionado a las nínfulas mucho antes que Humbert Humbert, fotógrafo de sus pequeñas amiguitas, vestidas y menos vestidas, solía jugar con las reglas de la lógica y los usos del lenguaje cada vez que le daba por "atravesar el espejo". En su famosa obra *Alicia en el país de las maravillas,* el sombrerero loco y sus ocasionales comensales celebraban ruidosamente trescientos sesenta y cuatro no-cumpleaños, lo que no deja de otorgar ciertas ventajas festivas sobre quienes se limitan prosaicamente a celebrar apenas un triste cumpleaños anual. Quizá cansada de tantas tazas de té, se topa Alicia en el bosque con aquel Caballero Blanco que en singular batalla venciera al Rojo tras rodar ambos de cabeza por el suelo. Solícito el Caballero, atendió al punto a Alicia:

—Estás triste —dijo el Caballero con tono preocupado— permíteme que para consolarte te cante una canción.
—¿Es muy larga? —preguntó Alicia...
—Larga es —respondió el Caballero— pero ¡es tan bonita! A todo el que me oye cantarla o bien se le llenan los ojos de lágrimas, o bien...

—¿O bien qué? —dijo Alicia, ya que el Caballero había hecho una pausa repentina.

—O bien no se le llenan los ojos de lágrimas, ya sabes. El nombre de la canción se llama "Los ojos del arenque".

—¡Oh! ¿Conque ése es el nombre de la canción? —dijo Alicia, tratando de mostrarse interesada.

—No, no entiendes —dijo el Caballero, un tanto molesto—. Así es como se llama el nombre, pero realmente su nombre es "El viejo envejecido".

—Entonces, yo debería de haber preguntado si así es como se llamaba la canción —corrigióse Alicia.

—No, no deberías haberlo dicho así; eso es algo totalmente diferente. La canción se llama "Medios y maneras", pero así es únicamente como se llama, ya sabes.

—Bueno, pero entonces, ¿cuál es la canción? —dijo Alicia que se encontraba ya totalmente desconcertada.

—A eso iba —replicó el Caballero— realmente la canción es "Sentarse en una puerta" y la he compuesto yo solo.

Paradojas, criterio de verdad, niveles de lenguaje, tautologías. Todo se encuentra ahí. En Cervantes, Carroll y Russell. Un buen profesor de lógica podría dar tres cursos completos y bien repletos sólo a partir de los tres textos aportados. Pero las paradojas son tan antiguas como los griegos y si no, que se lo digan a Aquiles en su nada brillante competencia con la tortuga, o a aquel desvergonzado cretense que se atrevió a declarar a los cuatro vientos: "todos los cretenses son mentirosos". Erraría quien creyera que aluden únicamente a ciertas dificultades enunciativas; apuntan a algo mucho más serio. Ha sido menester desarrollar una de las grandes ramas de la matemática moderna, la teoría de conjuntos, para percatarse plenamente del alcance y sentido de las paradojas. Y para "solucionarlas" o, más propiamente, esquivarlas, impedir que se formen tanto en el lenguaje artificial de la matemática como en el cotidiano, se precisa acudir a la distinción de niveles de lenguaje, separando lenguaje-objeto de metalenguaje para evitar así que se confundan menciones de nombres, nombres, menciones de cosas y cosas como sucede en el alucinante diálogo de Alicia y el melómano Caballero Blanco.

Durante siglos creyeron los hombres cultos que la única manera de construir su lenguaje en forma lógica era la proporcionada por Aristóteles o, en realidad, por el módico Aristóteles que conocieron e interpretaron los llamados escolás-

ticos. Hasta que, en el siglo pasado, la matemática vino en auxilio de tan reducida y estrecha visión de la lógica. De tal modo que en la actualidad la lógica aristotélica que ya nadie llama "clásica", es apenas una gota en el mar de la gran lógica matemática, un puñado de teoremas dentro del extenso cálculo funcional de primer orden. Semejante interpenetración de lógica y matemática no se ha llevado a cabo sin la constitución de problemas. Quizás el más grandioso intento, iniciado precisamente por Russell, fue el de reducir a esquemas lógicos todo el edificio matemático. El problema surge al descubrir y demostrar que tamaña y ambiciosa tarea tiene límites inevitables, por lo que no resulta impropio afirmar que lógica y matemática son contiguas pero no continuas por existir unos teoremas de relativa complejidad, llamados de "limitación" o de "incompletitud", o de Goedel, por el nombre del gran matemático vienés que los alumbrara hacia los años treinta del siglo que ahora toca a su fin. Entrambas existe, sin embargo, una íntima compenetración, por más que los teoremas de Goedel hayan probado la imposibilidad de legalizar la unión total. O como expresa la metáfora de un joven español especialista en lógica (Alfredo Deaño, prematuramente fallecido): "son dos ciencias a las que se ha intentado casar en plena madurez y que hoy viven en inevitable relación, pero en mutua dependencia".

Ello explica que el especialista lógico de la lógica matemática se concentre o en el desarrollo de cálculos de orden superior o en la infinita variedad de lógicas complementarias, rivales o derivadas del gran tronco lógico-matemático central que fuera creado por un alemán, Frege, y dos ingleses, Whitehead y Russell. En tanto que el especialista matemático suele dedicarse más bien a estudiar los llamados "fundamentos", esto es, desde teoría de conjuntos hasta los métodos operativos básicos, comenzando por el más fecundo de todos, la recursividad.

En cualquier caso, la lógica ha dejado de ser aquel inútil amasijo de reglas y silogismos con el que hasta el pasado siglo pretendían algunos alcanzar el hecho imposible de "pensar correctamente". La lógica, al igual que la gramática, no es disciplina prescriptiva: no enseña normas de buen comportamiento lógico y racional, como creía con la ingenuidad de su época sir Francis Bacon: "La historia hace prudentes a los hombres; la poética los torna ingeniosos; la matemática, sutiles; profundos, la filosofía natural; la moral, dig-

nos, y la lógica y la retórica, hábiles en el argumentar." En verdad, la lógica, como la matemática, construye mediante símbolos, lenguajes artificiales ajustados a reglas; si acaso, en una tarea subalterna, aplicada a otros lenguajes, tanto científicos como ordinarios, puede reconstruir las estructuras lógicas que subyacen en tales lenguajes. Pero ni sirve para pensar mejor ni da órdenes a la razón. La única aplicación provechosa de la lógica matemática al arte del bien razonar son los lenguajes binarios y su combinatoria con que se alimentan las computadoras. Pero no parece que el ideal argumentativo sea el de producir, por ejemplo, en el parlamento o en el tribunal, una larga secuencia de unos y ceros. La lógica matemática o la lógica o la matemática *tout court* son juegos lingüísticos avanzados, de posibles aplicaciones tecnológicas derivadas, pero con valor creativo propio. Como el de cualquier obra de arte. Es aquello de Russell de que "la matemática, bien vista, no sólo posee la verdad, sino la suprema belleza, una belleza fría y austera como la de las estatuas".

En su enjundioso prólogo a una antología poética de Quevedo hecha por él mismo, Borges caracteriza lo barroco como "la fabricación de estructuras que buscan el asombro" y, desde luego, que excluyen el sentimiento y otras debilidades. La lógica matemática está alcanzando esa etapa perversa, hermosa y superior del periodo barroco de las producciones. Ya se construyen estructuras lógicas que atentan contra los grandes y venerables principios lógicos, dejando a la capacidad de asombro de los entendidos el efecto de sus maravillas. Hace tiempo que se creó una lógica llamada "intuicionista" o "constructivista" que no respeta el viejo principio parmenídico del tercero excluso. Es relativamente reciente la formación de otra estructura aún más rebuscada, la lógica "paraconsistente", que no respeta íntegramente la validez del más sagrado de los augustos principios lógicos, el de no-contradicción. Ahora es posible sostener que una cosa sea, por ejemplo, blanca y no-blanca a la vez sin dejar por ello de ser lógicas ambas, todo dependerá del lenguaje adoptado. Como si los jueces de "la puente" y el señorío de Cervantes hubieran podido aceptar que aquel profético viajero por jurar verdad, debería ser a la vez ahorcado y dejado tan campante.

Se ha logrado penetrar en el mundo exclusivo de Alicia, detrás del espejo. Quien no sienta la fascinación de este vér-

tigo no merece leer a Blake ni a Góngora ni a Dante. Y por supuesto, mucho menos a Lewis Carroll, a Hilbert o a Goedel. Quien no se sienta atraído por la belleza matemática de la lógica es incapaz de amar "los mundos sutiles, ingrávidos y gentiles, como pompas de jabón".

VI. LA IDEOLOGÍA DE HEIDEGGER

No es por escarbar en la herida, pero apenas si se ha rozado el tema del papel político desempeñado por Heidegger y su influencia en la filosofía. Son dos aspectos que, en principio, no deberían mezclarse. Sólo en principio. Los ejemplos no sobran, más bien escasean, de pensadores que hayan podido disociar su conducta de la exposición de sus ideas. El caso de Heidegger (como el de Gentile) es paradigmático de la fusión perfecta entre ideología y pensamiento filosófico. De modo que no se trata de resaltar las ideas políticas de Heidegger con la intención de recordar algún desliz de su biografía, sino de que su filosofía refleja bastante fielmente sus entusiasmos por la ideología nacionalsocialista, que fue la suya, en tanto militante convencido y consecuente.

Suele recordarse que Heidegger fue rector de la Universidad de Friburgo de Brisgovia en los primeros años del nazismo. Lo que no se agrega es que si bien fue elegido por el claustro universitario (mayo de 1933), acató luego la subordinación de las universidades alemanas al todopoderoso Ministerio de la Cultura, lo que supuso la consiguiente pérdida de la autonomía y, desde el primero de octubre de aquel mismo año, pasó a ser rector por designación política superior. Desde luego que mucho antes ya era miembro del Partido Obrero Nacionalsocialista Alemán (NSDAP, en las siglas alemanas), afiliado en el distrito de Baden con el número 312.589. Sería conveniente recordar que, pese a ciertas diferencias en el seno del partido, siguió siendo fiel al mismo hasta el final de la guerra, pues no dejó de pagar religiosamente su cotización de militante. En cuanto a aquellas diferencias, tienen que ver con la participación de Heidegger en la fracción más radical del nazismo, la de las SA (*Sturmabteilungen*), dirigida por Ernst Roehm.

No es menester ejercitar ni la imaginación ni la memoria para saber qué significó en la práctica ser rector de una universidad alemana en pleno periodo nazi. Basta con manejar dos libros muy completos sobre el tema en relación con Heidegger: el más reciente, el del chileno Víctor Farías, editado en Alemania primero y en Francia después (*Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1987) y el más antiguo, pero

quizá más completo, de Guido Schneeberger (*Nachlese zu Heidegger*, Bern, 1962). Esta última es una obra documental, de gran valor historiográfico: consta, en efecto, de una multitud de documentos de la época nazi relacionados con Heidegger y con los sucesos de aquellos días. Por algo, el subtítulo de la obra es: "Documentos acerca de su vida y de su pensamiento". Están entresacados de archivos académicos y de publicaciones periódicas. Lo mismo puede encontrarse allí el extracto de un reglamento de la policía sobre los estudiantes extranjeros que la noticia del nombramiento de Heidegger como rector. O un entusiasta llamado del periódico nacionalsocialista local, cuyo título lo dice todo: "¡No más asociaciones judías en la universidad!" O correspondencia. O un llamado a la matriculación semestral. O artículos de diversos profesores, incluyendo a Heidegger. O una reseña detallada sobre la eficaz quema de libros llevada a cabo por la *Hitlerjugend* en una de las plazas de Friburgo. Un verdadero tesoro el libro de Schneeberger.

En cuanto al libro de Farías, que es un chileno exiliado y en la actualidad profesor de filosofía en la *Freie Universitaet* de Berlín, además de ampliar los datos sobre la carrera política de Heidegger, contiene nuevos elementos tales como las denuncias personales que hiciera, tanto en su condición de autoridad como en la de profesor, contra colegas a los que no consideraba adictos al régimen nacionalsocialista. Uno de los denunciados por Heidegger fue Hermann Staudinger, que años más tarde ganaría el Nobel de química; la acusación no pudo ser más completa: para Heidegger, Staudinger era culpable de haber hecho declaraciones pacifistas, de haber emitido opiniones liberales y de haberse opuesto al rearme militar alemán. Las acusaciones fueron tramitadas ante la Gestapo.

La obra de Farías es menos anecdótica de lo que pudiera parecer, ya que trata de establecer la relación entre los orígenes del pensamiento de Heidegger, por medio de su primer escrito (dedicado a un predicador agustino, Abraham de Santa Clara, del XVII, abiertamente antisemita y nacionalista), y el posterior desarrollo, en particular en *Sein und Zeit*. De todos modos, algunas de las anécdotas son estremecedoras:

> En una conversación de junio del 33, Jaspers le preguntó a Heidegger: "¿Cómo puede usted pensar que un hombre tan

inculto como Hitler va a poder gobernar Alemania?" Heidegger respondió: "La cultura no tiene ninguna importancia. ¡Observe usted sus maravillosas manos!"

Sólo que no era necesario recurrir a escarbar archivos ni leer viejos periódicos para saber lo que pensaba Heidegger en aquel entonces. Basta con leer su famoso discurso de toma de posesión del rectorado (efectuada el 27 de mayo de 1933), que lleva el título de "La autoafirmación de la Universidad alemana". Para quienes no lo han manejado o no tienen acceso al alemán, puede interesarles la edición bilingüe TER (*Trans-Europ-Repress*), editada en Francia en 1982.

Ante todo, eso de "autoafirmación" tiene que ver con "autonomía". De entrada, Heidegger ataca la noción de autonomía universitaria. En su lugar, propone "automeditación" para, mediante una posterior "autodefinición", alcanzar la perfecta "autoafirmación". Es decir, la completa eliminación de la autonomía. Lo que, ciertamente, se cumplió al pie de la letra: apenas cuatro meses después del discurso, Heidegger volvía a ser nombrado rector, pero esa vez "autoafirmativamente", desde arriba, por la jerarquía del partido. El discurso, sin embargo, contiene mucho más.

Es un vibrante llamado al porvenir guerrero del pueblo alemán: "La ciencia y el destino alemán deben alcanzar al unísono el poderío". Para lograrlo, propone Heidegger apoyarse en la "voluntad esencial" (*Wesenswille*), la cual es la que "crea para nuestro pueblo un mundo del más íntimo y extremo peligro". A lo cual no tiene empacho en denominar "mundo espiritual" (*geistige Welt*), para pasar a definirlo sin ambages:

> El mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una cultura, así como tampoco es el arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder de la más profunda conservación de sus fuerzas terrenales y sanguíneas en tanto poder de la más íntima excitación y de la más amplia sacudida de su ser (*Dasein*)".

Todo ello salpicado de continuas referencias a "la marcha que nuestro pueblo ha comenzado hacia su futura historia" y a la necesidad de "la función de un guía" (*Führerschaft*). La universidad, aseguraba, "se ha puesto en marcha" y "lo que busca es un *Führer*". Sin descuidar, desde luego, los

ataques al *ancien régime*, demócrata, burgués y decadente. Precisamente por eso, proclamará orgulloso el nuevo rector, "la tan cacareada *libertad académica* será expulsada de la universidad alemana, pues es una libertad inauténtica, ya que tan sólo niega". A cambio, ofrecía a aquellos bravos estudiantes que buscaban un *Führer*, un nuevo concepto de libertad basado en tres "obligaciones" (*Bindungen*) esenciales: el "servicio de trabajo" (*Arbeitsdienst*), el "servicio militar" (*Wehrdienst*) y, en significativo último lugar, el "servicio del saber" (*Wissensdienst*).

Pero en la Alemania nazi ya se sabe qué significaba "trabajo": esclavitud, esto es, trabajo forzado para el esfuerzo de guerra, en el que se ejercería el segundo gran servicio exigido por Heidegger a sus estudiantes, el servicio militar. Alguien podría pensar que, al menos, les quedaba el consuelo del tercer servicio, el del saber. Que se vaya decepcionando al oír esto: "Pero ese saber no consiste para nosotros en la tranquila adquisición del conocimiento de esencias y valores en sí, sino en la más aguda exposición al peligro por parte de la existencia (*Dasein*), en medio de la supremacía del ente". Y por si no estuviera suficientemente claro que Heidegger está aplicando aquí su metafísica a la política del momento, proseguía: "La pregunta por el ser en general le arranca al pueblo trabajo y combate..." De modo que en eso fue a parar la ontología heideggeriana: en una vulgar leva. Tanto preguntar por el ser, para que el ejército pudiera sacar a las gentes de sus casas.

No es exageración. Basta con leer ese discurso en el que se dedica el señor rector a exaltar dos "voluntades esenciales", la del profesorado y la del estudiantado, y añadía:

> ambas voluntades deben empujarse recíprocamente al combate. Todas las capacidades volitivas e intelectivas, todas las fuerzas del corazón y todas las fuerzas del cuerpo deben desplegarse por medio del combate, reforzarse en el combate y conservarse en tanto combate.

Porque, para terminar su discurso, quería el rector Heidegger que "nuestro pueblo cumpla con su misión histórica". Sabido es cómo la cumplió.

En una buena universidad alemana, era de rigor concluir con una cita griega. Heidegger elige una de la *República* y hace trampa al traducirla. Lo que dijo Platón con "tá megála

pánta episfalé" era que "todas las cosas grandes (se dan) en la incertidumbre" (que es lo que quiere decir *episfalé*). Pero el wagneriano rector prefirió traducir: "Todo lo que es grande se yergue en la tormenta". Nadie duda ahora de que vino una tormenta, pero en ella las cosas grandes que resistieron no estaban del lado de los Heidegger y sus camaradas de partido nazi.

Es posible que todavía se pretenda exculpar a Heidegger con el argumento de que aquél fue un discurso retórico, de circunstancias, lo suficientemente genérico como para capear el vendaval que ya comenzaba y que, al fin y al cabo, como tantos otros alemanes, no tuvo más remedio —pobre rector— que afiliarse al Partido. Para quienes, pese a toda la acumulación de datos, aun conserven tan envidiable ingenuidad, atiéndase a otro texto del mismo personaje, pero ya escrito en noviembre, cuando Hitler había ganado su famoso plebiscito, el cual le dio todo el poder. Es un texto en el que, como rector, se dirige a los *deutsche Studenten* con estas palabras: "La revolución nacionalsocialista ha significado una completa transformación de nuestro ser (*Dasein*) alemán." Y tras exhortarles a que se ofrenden para la salvación del Estado alemán, termina así: "Que no sean las doctrinas filosóficas ni las ideas las que gobiernen vuestro ser: sólo el propio *Führer* es la presente y futura realidad alemana y él ha de ser vuestra ley... *Heil Hitler!* Martin Heidegger, *Rektor*."

Cierto que una cosa es la persona y otra, la obra. Juzgar a ésta por aquella, además de erróneo, sería injusticia suma. Si Heidegger, con todo su nazismo, que no fue poco ni inocente, hubiera escrito *De la eternidad del hombre* (Scheler) o *La estructura del mundo real* (Hartmann, también obsecuente funcionario nazi) o *La filosofía de la finitud* (von Rintelen), necio sería hablar de nazismo en la obra del filósofo. Lo que sucede es que en Heidegger se da una perfecta fusión entre ideología y pensamiento filosófico.

No porque ya sea moda distinguir periodos, sino porque, en efecto, en Heidegger hay una auténtica *ruptura* (¿metafísica?) entre *Sein und Zeit* y todo lo que viene después. Y esa ruptura es la clave para entender la fusión de la ideología nazi con la filosofía ontológica. Quienes intenten negar la separación entre ambas, que expliquen primero por qué jamás Heidegger escribió la segunda parte de *Ser y tiempo*. Y lo de "segunda parte" no es metáfora; no es como la

prometida (y cumplida) moral de Bergson o la prometida (y nunca cumplida) moral de Sartre: en Heidegger es menester hablar de "segunda parte" porque *Sein und Zeit* lleva como subtítulo *Erste Hälfte*, "primera mitad" (¿cómo sabía de antemano que era mitad? ¿mitad de qué?). Por cierto que Gaos, al hacer su traducción al español, decidió eliminar eso de "primera mitad", con lo que le hizo un favor a Heidegger, que dejó a todos esperando la segunda parte de *Ser y tiempo*. Y con razón.

Esa primera y única parte (del más auténtico Heidegger) sabido es que trata del problema general del Ser a partir de la trascendencia que hacia aquél posee un solo ente, el hombre o *Dasein*. Y como es bien conocido por quienes han tenido valor y paciencia para leer *Ser y tiempo*, de ahí se deriva el llamado "análisis existenciario". Heidegger lo lleva a cabo para tratar de alcanzar o reconstruir el sentido general del Ser mediante el examen de la constitución ontológica de este tipo de ser (perdón: de ente) que es el humano. Olvídese piadosamente cuanto hay de circularidad en el razonamiento heideggeriano: al tratar del Ser, asegura que en él surge el ente y, luego, cuando trata del ente, insiste que sólo puede comprenderse a la luz del Ser. Sería el equivalente "científico" de proponer que el cáncer sólo se conoce en la célula y que ésta sólo puede entenderse a la luz de aquél. Interesa mucho más destacar lo que encierra, por un lado, esa búsqueda del Ser y, por otro, ese análisis existenciario del *Dasein* o ser humano. Es cuando sobreviene lo harto sabido: que la existencia del hombre es esquizoide, auténtica o inauténtica, según que atienda o no a la voz del Ser o que se encuentre caído (*yecto*), arrojado en la materialidad de lo cotidiano (por ejemplo, la política, la ciencia). Sucede también que a esa voz del Ser no se le atiende como a un teléfono, sino por medio de ciertas experiencias. Por ejemplo, la *angustia*, de la que se deriva el famosísimo *ser para la muerte*, exclusivo del hombre; o la nadificación, inevitable en los humanos. O la permanente tendencia hacia lo posible, por lo que el hombre vive siempre *ocupado* y *preocupado*, lanzado en *proyectos*, que lo llevan, por ejemplo, a adoptar la forma de *ser comunal* (*Mitsein*), mientras que con el tiempo de telón de fondo, sigue buscando ese Absoluto que es el Ser, al lado del cual aquella ballena que perseguía Ahab era una fruslería.

Todo eso fue escrito antes de la subida de los nazis al

poder, en plena y denigrada República de Weimar, cuando realmente Alemania se encontraba social y económicamente postrada. Aparece entonces un pensador que asegura que lo propio del hombre es buscar al Ser a través de la muerte y mediante la participación comunitaria. No se trataba de que lo entendieran los legos ni siquiera de que lo leyeran los nazis, pero no cabe duda de que se ajustaba perfectamente a los planes de la ideología nazi esa filosofía que partía de la "caída" o "estado de arrojado", en que yace el pobre *Dasein* (entre dos guerras: tras la humillación y derrota de la primera) y que proponía atender a la "apertura", al "estado de abierto", al "correr al encuentro", al "atender la llamada" (todas expresiones del análisis existenciario). La búsqueda fue así fructuosa: llegó el Nuevo Orden y la llamada fue atendida por el providente *Führer*, mientras que la ideología nacionalsocialista probó, hasta el genocidio, que el hombre (en especial, si es judío) es en efecto un "ser para la muerte". Agréguese a ella el permanente desprecio por los valores éticos, fundados en la materialidad de lo óntico, el rechazo del conocimiento científico (¿no había dicho el *Führer* que la ciencia es un invento judío?) y la exaltación de la permanente preparación para acceder a tan misterioso Ser, y, se entenderá por qué se dice que la filosofía de Heidegger se ajusta como anillo al dedo a la doctrina del nacionalsocialismo alemán. No sólo por el denigrante discurso sobre la universidad.

Todo eso fue el "primer" Heidegger, el que coincidió justamente con la subida y auge del nazismo, el que prometió pero que jamás escribió la "segunda mitad" de *Ser y tiempo*. Luego, cuando se derrumba el milenario "proyecto" nazi, desaparece el análisis existenciario, piérdese la pista del Ser; éste procede a esconderse, a ocultarse, a no dejarse ver más. Y el hombre de Heidegger, en lugar de tender hacia la muerte y prepararse para aquellos tres servicios (trabajo, milicia, saber), se limita ahora a vagar por la naturaleza y a recrearse en el lenguaje poético, siempre en espera del Ser, pero ahora, qué casualidad, se encuentra un tanto eclipsado y esquivo. Por eso es por lo que el hombre tiene historia: por haberse ocultado el Ser, que una vez, hace mucho, tuvo a bien revelarse a los presocráticos, pero que desde Platón y Aristóteles (desdeñosamente considerados por Heidegger "maestros de escuela"), ha tenido a bien ocultarse y no salir más. Después de ellos y en particular después de la

derrota nazi, vino la constatación del desastre metafísico, bajo la forma de la "diferencia ontológica", entre el altivo y huidizo Ser y los miserables entes. La historia es entonces un producto azaroso de los caprichos ocultantes o patentes del lejano Ser. No es mal consuelo para quien ha perdido todo en la aventura (óntica, demasiado óntica) del nazismo.

Desde luego que más de uno rechazará indignado semejante interpretación, como se rechazó en su día la de Lukács. ¿Por qué? ¿Acaso de Heidegger sólo hay una posible y oficial interpretación? Sería la primera vez que un filósofo es unívoco y admite una exclusiva hermenéutica: si de Platón hay centenares de lecturas, no se ve muy bien por cuál regla de tres, Heidegger ha de ser intocable en la vitrina de sus adoradores y seguidores.

Hay una encantadora correspondencia entre dos nombres cuando menos de la talla del nombre de Heidegger: Karl Vossler y Benedetto Croce, en la que, en una carta del 9 de setiembre del fatídico año (1933), Croce opina sobre el discurso aquel del rector de Friburgo:

> Ho letto per intero la prolusione dello Heidegger, che è una cosa stupida e al tempo stesso servile. Non mi meraviglia del successo che avrá per qualche tempo il suo filosofare: il vuoto e generico ha sempre successo... Credo anch'io che in politica egli non possa avere alcuna efficacia: ma disonora la filosofia.

Hay quienes aún parecen no haberse dado por enterados de semejante deshonra.

VII. LA REVOLUCIÓN Y EL DIVINO MARQUÉS

Al principio de los 50, Simone de Beauvoir se preguntaba si había que quemar a Sade. La verdad es que a Sade, a Donatien-Alphonse-François Sade, marqués de Sade, comenzaron a quemarlo sus propios descendientes inmediatos. Para no hablar de su suegra, la terrible presidenta, madame de Montreuil. Buena parte de los escritos de Sade se perdieron, muchos fueron quemados efectivamente por instigación de uno de sus hijos (nada menos que diez volúmenes de las *Jornadas de Florabelle*), y su nombre, maldito. "Sádico", "sadismo" sirven para atestiguar la temible leyenda. Del infeliz marqués se dijeron ya en vida tantas tonterías que algunos aseguraban muy seriamente que se hacía llevar cestas de rosas para, tras respirarlas voluptuosamente, arrojarlas de inmediato en el fango mientras lanzaba sardónicas carcajadas: tenía que estar a la altura de su imagen. Como si no hubieran sido bastantes los años de prisión (más de quince) de Vincennes a la Bastilla, del norte al sur de Francia. Al principio, por intrigas familiares; al final, por orden de Bonaparte. Casi siempre, en realidad, por motivos políticos, como ha probado Gilbert Lely, su mejor biógrafo, aunque se tienda a creer que ya desde entonces lo encerraban por razones escandalosas.

Si bien se mira, lo que realmente fue Sade es un escritor de una pieza: desde 1782 (*Diálogo de un sacerdote y un moribundo*) hasta su muerte, en 1814, produjo sin cesar panfletos, novelas, cuentos, obras de teatro, ensayos, discursos. Ni todo se ha conservado ni todo tiene el mismo valor. Suele destacarse lo más trajinado por aquella leyenda negra formada en buena parte gracias a su tremendismo: *Ciento veinte jornadas de Sodoma, Justina, Julieta, Alina y Velcour, Los infortunios de la virtud.* Casi siempre, la atención de sus lectores se concentra en lo escandaloso (sodomía, flagelaciones, coprofagia), olvidando, si es que alguna vez lo supieron, que Sade fue antes que nada un filósofo y un teórico de la revolución. En el prefacio a una edición de lujo de sus obras (*Cercle du Livre Précieux*, 1963), Lacan no dudaba en compararlo con Kant; por su parte, Maurice Blanchot (editor y comentarista de *La philosophie dans le bou-*

doir, Pauvert, 1965), no se quedaba atrás: hace de Sade un antecesor inmediato del pensamiento dialéctico hegeliano. Muchos han visto en él un predecesor de Stirner y de Nietzsche, y Beauvoir no vacila en proclamarlo precursor del sicoanálisis. Inútil todo: semejantes títulos de nobleza siempre serán insuficientes para romper la imagen del Sade perverso, erotómano desviado, apóstol de la violencia en el sexo. Todo por unos latigazos.

Cierto: está el lejano episodio de aquella mendiga (Rose Keller) y su flagelación, más o menos consentida. Y también la farsa del castillo de La Coste, en sus posesiones de Provenza, en donde intentó poner en práctica algunas de sus ideas. Jamás llegó a ser la inexpugnable fortaleza de *Las ciento veinte jornadas*: en La Coste, la servidumbre se rebelaba, había padres celosos, vulgares reclamaciones y cobardes huidas. Como no deja de observar satisfecha madame de Beauvoir: "Sade comprendió que no podía convertir en su teatro a este mundo, demasiado real." De resto, todas las grandes perversiones sexuales de Sade son fruto de su onanista imaginación de eterno prisionero solitario. Otros se satisfacen con la vista; Sade desarrolló el poder de su pluma. Si no fuera demasiado pobre el término, podría tenérsele por un buen e incontenible erotógrafo.

Inocencia erótica

No obstante, las ideas de Sade sobre el erotismo no son particularmente brillantes y desde luego sí son muy poco excitantes; en el fondo, se reducen a dos: culpabilidad y egoísmo. Aun así, la primera afecta más al orden ético y social que al sexual. El hecho, descubierto por Sade, de que detrás de todo acto sexual hay una intención de hacer daño, tiene que ver con la conducta humana y con la valoración de las acciones sociales: no se trata del placer, sino del mal. Lo que se busca a través del sexo es causar daño, satisfacer un impulso criminal, buscar más que la destrucción, la nadificación del otro para integrarlo plenamente en uno. Viejo problema metafísico de la ruptura y separación entre sujeto y objeto. De manera que no se ama para sentir (menos aún, para dar) placer, sino para intentar la imposible y perdida unidad, así sea al precio de hacer mal. Es, en efecto, el aspecto más *freudiano* de Sade: reducir lo sexual a impulsos

básicos, primarios, propios de todos los humanos. Qué más da que uno lo llame *libido* y otro, *libertinaje*.

Quizá su visión egoísta del acto sexual sea menos intelectual, sin que ello quiera decir que sea más estimulante. Por supuesto, es consecuencia de la anterior: quien sólo busca aniquilar para lograr la anhelada fusión unitaria, además de hacer mal, ejerce una acción tiránica, perfectamente egoísta y desconsiderada. Resultado: sólo puede haber un sujeto de la acción sexual, sólo puede gozar uno:

> Si les objets qui nous servent jouissent, les voilà dès lors bien plus souvent occupés d'eux que de nous, et notre jouissance conséquemment dérangée. L'idée de voir un autre jouir comme lui le ramène à une sorte d'égalité qui nuit aux attraits indicibles que fait éprouver le despotisme.

Es un texto ejemplar para medir a la vez la inocencia erótica de Sade y su perversidad racionalista. Como razonamiento, impecable; con el solo defecto de ser eso: un razonamiento, una especie de corolario. En tanto visión del amor, no puede ser más pobre y limitada. Por algo, al lector experimentado, medianamente inteligente, Sade siempre le sonará a patán desaforado de las relaciones amorosas: se limita a disfrutar sólo él, sin tomar para nada en cuenta a sus *partenaires*. Como suele hacer cualquier jovenzuelo, ansioso e inmaduro. Compárese el erotismo primario de Sade con el refinado de Yeo Pou-Tu an, en *La carne como alfombra de rezo*, del siglo XV (que tradujera y presentara Etiemble) y se verá la inmensa distancia que separa (separaba: el marxismo se encargó de reducirla) a China de Occidente. No es sólo que en la tradición china se tomara en cuenta el placer del otro, sino que sin éste, como debe ser, jamás funciona el propio. Por lo mismo, Sade podrá ser acusado de muchas cosas, nunca de pornográfico: difícilmente puede excitar a alguien a no ser que acepte su filosofía del sexo como ejemplo de despotismo metafísico.

Más de uno ha tomado las escenas sexuales multitudinarias de Sade como prueba de su inclinación a las orgías, lo que en el buen argot se conoce como *partouzes*. Ni siquiera eso: Sade convierte al sexo en un hecho social porque le sirve de vehículo para sus ideas políticas. Si sus libertinos forman verdaderas comunas y participan de sus inagotables esfuerzos por relacionarse sexualmente, ello se debe a la ne-

cesidad que siempre tuvo Sade de ofrecer una determinada visión de la sociedad por medio de su imaginación erótica.

En sus extraordinarios desenfrenos, siempre se está probando alguna tesis. Por ejemplo: la virtud es la mejor aliada del vicio, en consecuencia, las nociones de bien y de mal y de recompensa y castigo son perfectamente alterables: Justina sufre y Julieta disfruta. En dos platos: el crimen siempre paga, lo que no deja de ser más ingenuo que reconfortante viniendo de alguien que pasó en prisión una quinta parte de su vida, muchas veces por crímenes no cometidos.

No hace falta ser nada perspicaz para notar que *Justine*, por ejemplo, no es ni *Manon Lescaut* ni *Les Liaisons dangeureuses*, y que los héroes y heroínas de Sade carecen de la más mínima dimensión sicológica. Muévense cual marionetas que adoptan las mil y una posturas sexuales de una infatigable combinatoria sexual ideada por Sade, siempre para probar algo: que no tiene sentido hablar de adulterio en una sociedad libre; que el incesto es lo más adecuado para quienes exaltan la fraternidad; que el placer es intercambiable en el mismo sujeto, etc. Porque jamás Sade se propuso escribir libros galantes, sino tratados filosóficos bajo el disfraz del desenfreno. Mejor dicho: el desenfreno, más que un pretexto, es una caricatura de lo social que le sirve de maravilla para referirse a las relaciones humanas y proponer su definitiva reforma. Y es que, al tomar a Sade como autor maldito de las perversiones sexuales, se olvida que ante todo y por sobre todo fue un hombre de su época, que no fue otra que la de la Revolución francesa. Su entusiasmo revolucionario fue tanto más notable cuanto que estaba traicionando a su verdadera clase, la aristocracia. Por lo mismo, a menos que sea la verdadera cara de Sade la que se vea, la del ensayista político-social, no se estará entendiendo nada.

"Encore un effort"

Su obra política, si no más conocida, al menos más pura y concentrada, ni siquiera posee título propio. O el que se le atribuye ha sido deformado de tal modo que ya ni siquiera se sabe que es suyo cuando se la menciona. Eso tan trillado en el habla corriente de la lengua francesa como: *Français, encore un effort...*, que lo mismo lo dicen para cantar La Marsellesa que para votar por el PC o para reparar la rueda

del automóvil, es ciertamente del Marqués. Son las palabras iniciales de un folleto que uno de los personajes de *La philosophie dans le boudoir*, Dolmancé (trasunto de Sade), dice haber comprado "esa mañana, en el palacio de la Igualdad", y que otro de los personajes, el caballero de Mirvel, hermano incestuoso de madame de Saint-Ange, la dueña del *boudoir* en el que transcurre la transitada acción, lee en alta voz para entretenimiento de todos e instrucción de la joven Eugénie de Mistival, a quien se aspira a educar y a llevar por el buen camino de la filosofía libertina. La introducción de tal lectura en la obra está justificada por aquello de la necesidad de agregar algo de teoría a tanta agotadora práctica. Y de paso, darle un respiro a la joven y aventajada pupila.

Tanto *La philosophie dans le boudoir* como el folleto que contiene son obras póstumas: el folleto no se separa del todo (con el título: *A l'immortalité, Français, encore un effort*...) hasta 1848, y de entonces a nuestros días sólo se han hecho dos ediciones más (1951, 1965). No fue nada forzado que ese folleto se presentara en *La philosophie dans le boudoir* desde el momento en que Eugénie, en su afán por educarse lo mejor posible, quiere saber "si las costumbres son realmente necesarias en un gobierno" y si "su influencia tiene peso alguno en el genio de una nación". Para responder a tan legítimas inquietudes, Sade comienza por lanzar el famoso grito: "Français, encore un effort si vous voulez etre républicains et libres de vos opinions."

La idea no puede ser más simple: la Revolución está incompleta y en peligro mientras subsista el poder de la religión cristiana y continúen imperando las mismas costumbres, es decir, la moral del *Ancien Régime*. Lo que pide Sade es, por un lado, llevar la Revolución hasta el final y, por otro, no fijarle final: que sea una revolución continua, permanente. Sade es, a la vez, el Lenin y el Trotsky de la Revolución francesa: hay que ser consecuentes cuando se emprende un proceso revolucionario y no hay que permitir que ese proceso se detenga. El enemigo inmediato es la religión católica y el objetivo a conseguir, la implantación de una nueva moralidad pública mediante la radical transformación de la privada. Es decir, Sade propone una revolución de verdad que vaya más allá del mero cambio de personajes y del reparto de los bienes: una revolución de ideas que transforme la mentalidad mediante la conversión de las costumbres para

agregar la libertad de obrar a la de pensamiento. A menos que se proceda así, a menos que se destruyan por completo "las tinieblas del cristianismo", a menos que junto al cetro caiga también el incensario, Roma la Santa volverá por sus fueros y

> antes de diez años, gracias a la religión cristiana, a sus supersticiones, a sus prejuicios... volverán los curas a apoderarse de las almas y encadenarán de nuevo a los franceses, a los reyes... y todo el edificio republicano caerá, falto de bases.

Tampoco se equivocó tanto el bueno del marqués. Quizá por eso su angustiado y premonitorio grito: "*Encore un effort*: puesto que os empeñáis en la destrucción de todos los prejuicios, no dejéis subsistir ninguno, ya que basta uno para que reaparezcan todos". Para ello se impone una nueva pedagogía:

> Remplazad las imbecilidades deíficas, con las que cansáis a vuestros hijos, por excelentes principios sociales; que, en lugar de aprender a recitar fútiles plegarias, que se jactarán de olvidar cuando tengan 16 años, que se les instruya en sus deberes para con la sociedad...

Se desprenden de ahí las proposiciones para unas nuevas costumbres, a partir del intachable argumento de que a gobierno nuevo, nueva moral.

Ese es el Sade fundamental. El que se ajusta a lo que Blanchot califica de su "exigencia de exceso", esto es, si se inicia algo, no ha de detenerse, pues sin permanente movimiento, al que no se le deben poner límites, ni siquiera los del horror, la razón está perdida. Es el hiperracionalismo incontenible que asumirá su figura más monstruosa en Hegel: si todo lo real es racional (y a la inversa), bastará con ajustar los hechos a la fuerza de la razón. Ahí comenzó todo. Las diversas ofertas utópicas y lo peor, su intento de realización. La historia como sistema. La civilización como progreso. La naturaleza como oposición. El hombre como demiurgo incansable. El socialismo. El comunismo. El nazismo. Todos los proyectos de ingeniería social que se ajustan sin falla a la exigencia lógica de Sade: "un esfuerzo más". Siempre un esfuerzo más. Larga lista de crímenes, es decir, de nuevas costumbres para nuevas sociedades.

Sade francés

Sólo Francia podía producir un marqués de Sade. Porque sólo allí puede darse el caso de un antisemita (Céline) que, sin dejar de ser rabiosa y asquerosamente antisemita, sea no sólo inteligente, sino uno de los grandes escritores del siglo. Sólo en Francia un militar (De Gaulle) pudo ser, además de brillante soldado, uno de los más capaces estadistas y una excelente pluma. Por lo mismo, sólo en Francia un marqués (y por añadidura, libertino) ha podido ser uno de los más consecuentes estrategas revolucionarios y el lógico más coherente de la *immoralité* básica de toda revolución.

CONTRASTES

VIII. LA TRAICIÓN A ESPAÑA

Una muerte largamente esperada, dos estrenos y una coronación

Por fin, al final de 1935, muere Gómez, tirano de los Andes. Un mes antes, el autor de moda en Francia, Jean Giraudoux, estrenó una obra tranquilizadora: *La guerra de Troya no tendrá lugar*. Coincidió con otro estreno: el de *La kermesse heroica*, film de Feyder, no menos apaciguador que la obra de Giraudoux. Si en el teatro se probaba que pese a todo no habría guerra, mostrábase en el cine una ocupación militar amable y hasta divertida: los tercios españoles en Flandes se dedicaron a dejarse querer por las rubicundas y ligeras esposas de los medrosos burgueses flamencos. O no hay guerra o, de haberla, se reduce ésta a una sátira. Así les convino creerlo a aquellos otros burgueses al final de 1935, no menos acobardados y acomodaticios que los del siglo XVI. Al fin y al cabo, lo que estaba sucediendo en el mundo aún no era demasiado inquietante.

Desde hacía cuatro años, Japón había invadido China, en donde un tal Mao Tsé Tung comenzaba su penosa retirada que, mucho después, cobraría el nombre legendario de "la larga marcha". Nadie ignoraba que aquel mismo año la Italia retórica del *Duce* Mussolini había comenzado la ocupación de Abisinia, tan miserable como siempre, en busca de un imperio jamás habido. Pero se prefería mirar hacia otro lado: negros más, negros menos en este mundo no le van a quitar el sueño a nadie. Pocos supieron entonces que en la renacida Alemania, en donde su flamante canciller, Adolf Hitler, llevaba tres años de enérgico gobierno, acababa de inaugurarse uno de los más célebres inventos del siglo: los utilísimos campos de concentración. Cierto que un año antes en España habían ocurrido levantamientos obreros duramente reprimidos por un militar africano de apellido Franco. Pero ya se sabe: a los ojos del mundo civilizado, esto es, el mundo francés, España es un país semisalvaje, con gitanas de navaja en la liga y oscuros toreadores que mueren cada domingo en la ensangrentada plaza. Muy diferente de Alemania, país serio y organizado, que

precisamente en ese mismo año de 1935, al comienzo de aquel mismo otoño, acababa de dotarse en Nuremberg de unas eficacísimas leyes destinadas a purificar la raza aria. En general, podía afirmarse que había sido un buen año: se descubrieron las sulfamidas, Watson y Watt habían inventado un extraño detector llamado "radar", y Chaplin estrenó *Tiempos modernos*. Al final de la rebelde película, el individualista Charlot y la bella Paulette se alejaban en contraluz, por un camino desierto, en busca de la felicidad.

La felicidad en forma de pompa social llegó puntualmente al año siguiente. 1936 comenzó bien: con una de esas imponentes ceremonias que conmueven a la beata opinión pública, pues en enero murió Jorge V y había subido al trono inglés Eduardo VIII, aquel apuesto príncipe de Gales ya liado en amores con una estadunidense que, para más escarnio, era divorciada. Todo esto era suficiente como para que se mantuvieran entretenidos mientras las aguerridas tropas italianas terminaban penosamente de apoderarse del país del León de Judá.

En febrero, los atrasados españoles dieron una sorpresa: en las elecciones generales de la segunda República triunfó en forma aplastante el Frente Popular, una coalición de partidos de izquierda. A los franceses no les hizo mucha gracia que España se les adelantara en tres meses; de cualquier modo, para la mitad del año, Francia y España estaban gobernadas por una izquierda combativa y antifascista. Algo de qué inquietar a los señores Hitler y Mussolini. Pronto tomarían medidas para remediar tan irritante situación.

El año de las cuatro muertes

En las cuestiones profundas e importantes en la vida de España, hay tres fechas de 1936 mucho más significativas que la del 18 de julio. En la España de la cultura y de la inteligencia, el año había comenzado mal: el cinco de enero, con 70 años ni siquiera cumplidos, muere en su Arosa gallega, don Ramón María del Valle Inclán, el de las barbas de chivo. Murió en su creencia —que no era ninguna de las santificadas por la clerigalla dominante—, por lo que su entierro, en aquella Galicia atrasada y supersticiosa, fue un verdadero escándalo de pública profesión de ateísmo que a los pocos meses tendría funestas consecuencias: bajo la protección del

fascismo triunfante, no dejaron de resarcirse los caritativos católicos asesinando a sangre fría a todos los que en su día permitieran aquel funeral laico. Año de lobos, pues todo el mundo sabe que el crimen de Federico fue en Granada, en su Granada, y que debió de ocurrir alrededor del 20 de julio: no perdieron tiempo en matar al mayor poeta gitano que haya tenido la literatura española. Y van dos: Valle, al arrancar el fatídico 36, y García Lorca, en el esplendor lacerante del verano andaluz. Aun falta otro y no el menor. Don Miguel de Unamuno y Jugo, vascongado por los 16 costados, cerró exactamente el cruel año muriéndose de asco, decepción y mal de España en la mismísima noche del 31 de diciembre, recluso en Salamanca por el fascismo insurrecto que jamás le perdonó su lección de dignidad universitaria y aquel terrible reto: "venceréis, pero no convenceréis". Principio, medio y final de un año cargado con las más negras piedras del más atroz de los destinos.

La muerte de Valle Inclán significa el fin del modernismo narrativo y la desaparición de uno de los grandes y auténticos innovadores del teatro español contemporáneo. El asesinato de García Lorca a manos de los falangistas tronchó a los 37 años de su espléndida juventud el renacimiento de la poesía popular española. Y el aislado fallecimiento de Unamuno marcó el ocaso de la conciencia más rebelde y original que haya producido el pensamiento español. Quizá los dioses adversos y vengativos trataron de compensar tanta pérdida irreparable y decidieron en consecuencia enviarle a España al hombre que, a partir de ese momento y por casi medio siglo, la marcaría a sangre y fuego: aquel militar colonial, mediocre en todos los terrenos (incluido el militar mismo), fanático religioso, desconfiado y torvo, mente estrecha y cerrada a todo lo que fuera creación y cultura. Había comenzado el reino de la más aplastante medianía. Cuarenta largos años de cuartelaria mentalidad de sala de banderas y de fascista chulería. Cuatro muertes en 1936: las de Valle Inclán, García Lorca y Unamuno que anuncian el desierto en que habría de convertirse la escena cultural española; y la cuarta, la Muerte misma, personificada en un rechoncho y tripudo general de meliflua voz, enseñoreándose de España, en donde por tristes años habría de mover incansable la voraz guadaña para cobrar la más sangrienta de las cosechas: un largo millón de muertos en un país que apenas si llegaba a los 30. Principio de una guerra y un régimen.

LA OBSCENIDAD DE LOS HECHOS

Técnicamente, lo del 17-18 de julio fue una rebelión militar, llevada a cabo por quienes habían jurado defender la Constitución y Leyes de una República. Históricamente, nada nuevo. Hasta entran ganas de enunciar una suerte de ley: mientras no se demuestre lo contrario, todo militar es un candidato natural a la traición democrática. Al menos en aquel tercer mundo *avant la lettre* al que pertenecía la España de 1936. Ni Sanjurjo ni Mola ni Queipo del Llano ni el más astuto de todos, Francisco Franco Bahamonde, fueron la excepción a esa regla oscura. Semánticamente, se complicaron las cosas por aquello de que son siempre los triunfadores quienes escriben la historia y, al hacerlo, tratan de cambiar la verdadera naturaleza de los hechos para adornarse cuanto mejor pueden con todas las plumas de la victoria y de la gloria. Por consiguiente, nada de rebeldía ni de traición: el 18 de julio se convirtió en una imperiosa necesidad ética. Había que salvar a España de las tenebrosas garras del comunismo, la masonería y el judaísmo internacionales coaligados en monstruoso contubernio. Cierto: dijeron todo eso y mucho más. Y comenzaron a inventar nombres a cual más obsceno, con los que cualquier freudiano o chistoso de café se daría un auténtico banquete: que si "alzamiento nacional", que si "glorioso movimiento" y otras procacidades por el estilo. Verdad es que no todo alzamiento concluye en movimiento y que, una vez iniciado éste, no necesariamente culmina en una cruzada. Cruzarse suelen hacerlo los animales y no lo eran poco aquellos que partieron a buscar un mítico sepulcro.

La Cruzada española, eso sí, fue de lo más santa y tradicional: era la Iglesia católica quien impartía la bendición a los fusiles y cañones que habrían de segar vidas españolas. Tampoco novedad alguna. A la Iglesia jamás le ha preocupado la moralidad de las acciones violentas que bendice, sino la bondad de los resultados. En 1936, tampoco se equivocaron: quedaron muy bien situados. No fueron los únicos. La rebelión militar contó con el respaldo del gran capital, que ya en Alemania había apostado a la aventura fascista, y con la entusiasta ayuda de los poderosos terratenientes. Y todo hay que decirlo, con las masas campesinas atrasadas y fanatizadas por siglos de catolicismo ignaro. De lado de la traicionada República, los perdedores de siempre: intelec-

tuales, profesores y los grupos obreros de las grandes ciudades. La escasa clase media de entonces quedó dividida: por eso fue una guerra civil. No todos pensaban lo mismo, lo cual es una aplastante banalidad cotidiana. Y por no pensar igual, los unos mataron a los otros, que ya no es ni tan banal ni tan cotidiano sin dejar de ser vulgarmente aplastante. Cumplíanse las proféticas palabras del poeta: "Españolito que vienes al mundo, te guarde Dios: una de las dos Españas ha de helarte el corazón." Literalmente. Y ese es el crimen y esencia del fascismo, entonces y ahora, en la España de Franco o en cualquier otro país y gobierno totalitario: aspirar a la uniformidad de pensamiento y, para lograrla, eliminar a quienes no se ajusten a ella.

El crimen particular de Franco fue otro. Consistió en su ineptitud y en su crueldad. Franco ni siquiera fue fascista. Como no fue monárquico ni demócrata ni nada. Era un militar de la peor especie: un burócrata militar que hubiera merecido trabajar en la intendencia del ejército. Era metódico, calculador, rutinario, aburrido. Con él, mucho antes que con Eichmann, comenzó esa "banalidad del mal" descrita por Hannah Arendt y tan típica de este hermoso siglo que menos mal que ya se acerca a su fin. De la ineptitud de Franco dan fe los tres largos años que necesitó para triunfar su rebelión militar. Éste es un hecho poco destacado porque del lado republicano convino exaltar románticamente la heroica resistencia del pueblo español ante la agresión fascista. Que se sepa, el pueblo polaco no es menos heroico que el español y no duraron ni quince días ante similar agresión. Porque el Generalísimo Francisco Franco contó con los mismos tanques y aviones (amén del equipo italiano) de que dispusieron los generales nazis tres años después. Pero Franco tenía la mentalidad de un jefe de brigada, todo lo más: bueno para efectuar una acción limitada en territorio enemigo y, una vez asolado éste, desplazar sus tropas a una nueva presa. Sólo con un militar tan lento y mediocre pudo perpetuarse la guerra española. Prueba: el seis de noviembre las tropas de Franco llegaron a las puertas de un Madrid indefenso y desguarnecido. Mejor dicho: entraron hasta la Plaza de España y, de pronto, se retiraron. Por temor, por falta de información militar, por lentitud de maniobras o por algo aún peor, Franco renunció, a los cuatro meses de iniciada la rebelión, a capturar nada menos que la capital. Probablemente fue por algo mucho peor. La segunda cualidad

militar y humana de Franco fue la crueldad. Se había preparado bien para ello. En tanto militar colonialista sólo sabía hacer una cosa: quemar tierra ocupada y matar al mayor número de sus ocupantes. Es la lógica del conquistador: matar primero para colonizar después. La negra ironía de la historia quiso que Franco aplicara en su propio país lo único que sabía: matar sistemáticamente y con la mayor parsimonia. La guerra fue larga porque Franco la planteó de la única forma que sabía: como guerra de conquista colonial, lenta y destructora. Muchos años después, en 1975, faltando apenas dos meses para su inquisitorial muerte a manos de su querido yerno, tuvo ocasión el Caudillo de España de probar que el paso de los años no le había quitado garra a su carácter de cruel torturador de su propio pueblo. Firmó sin vacilar las sentencias de muerte de cinco hombres, los últimos cinco que añadió a su nutrida lista. Genio y figura hasta la sepultura. De julio de 1936 a setiembre de 1975 casi 40 años de lo mismo: represión sistemática del territorio ocupado.

Tales fueron la ineptitud y torpeza de los rebeldes, con Franco a la cabeza. De la ineptitud y torpeza de los republicanos poco hay que comentar, ya que por definición toda democracia es débil y desarmada y todo político demócrata, incapaz y hablador. Lo increíble es que Franco, en tanto máximo exponente del militarismo español, fuera de una incapacidad tan pronunciada. La República española no fue ninguna excepción: si tardó tanto en caer, puede agradecérselo al bando enemigo que hizo todo lo posible por retardar la caída y poder así aumentar el número de víctimas. De eso se trataba, en el fondo: de una de esas monstruosas purgas que periódicamente practican los organismos. España se purgó a sí misma, con ayuda de la inexperta y vacilante mano del Caudillo, y por supuesto, quedó exhausta por cuarenta años.

Lo de la intervención de unos y la no intervención de otros fue secundario. El genio de Franco sirvió para frenar hasta la desesperación alemana las ventajas de una intervención masiva a su favor, y a las ciegas democracias occidentales ni siquiera les quedó el consuelo de haber ganado tiempo con su no intervención, la cual permitió el sacrificio ritual de la democracia española; los españoles a su vez, cayeron puntualmente ante el mismo enemigo. Entonces, para lo único que sirvió la guerra de España fue para pro-

bar que puede intentarse con éxito una intervención a larga distancia. España no posee fronteras ni con Alemania ni con Italia. Una de dos: o cualquier intervención tiene éxito no importa a cuántos miles de kilómetros se haga, o el triunfo de la rebelión fascista en España se debió a factores internos. Parece algo más probable la segunda hipótesis. Con o sin intervención, más pronto o más tarde, hubiera triunfado la rebelión militar. Para eso están hechos los ejércitos profesionales y clasistas. Lo único a considerar en el nebuloso reino de lo posible es si hubiera tenido que ser Franco u otro aspirante a Caudillo. El hecho brutal es que fue Franco y que puso su sello personal a todo: lentitud, vesania y mediocridad. Cuarenta años de muerte, destierro y silencio.

La marcha del tiempo

Para miles de españoles, el tiempo se detuvo en 1936 sólo porque sus vidas se truncaron entonces. Sufrieron la peor de las heridas: se quedaron pendientes de una grieta que, a partir de ahí, todo lo fue devorando. Antes y después.

Hace más de dos mil años, Jenófanes preguntó a los griegos huidos de Colofón: "¿qué hacías tú cuando llegaron los persas?" Comenzó así el primer antes y después registrado por la historia del hombre. ¿Qué hacías tú antes de que a un mediocre general se le ocurriera levantarse en armas? ¿Qué hiciste después durante ese largo tiempo detenido, inmóvil, congelado, en que tu mente sólo acierta a pensar en lo que perdiste? Antes, eras un español con proyectos, alegrías y temores; después, fuiste, con mucha suerte, un paria, un miserable exiliado, un rojo de mierda, o un amargado para el resto de tu vida. Es cierto que la otra España, la triunfadora, tuvo un destino diferente. Pero, a juzgar por lo que lograron, poco envidiable: sus propios hijos les repudiaron e iniciaron la transformación del régimen. La paradoja de la España de Franco es que pocos triunfos tan rotundos fueron acompañados de resultados tan mediocres. Sucedió lo que el viejo búho vascongado había previsto: vencieron sin convencer. Sólo tenían a su favor la fuerza. Ni siquiera pudieron organizar un país.

Y, sin embargo, el tiempo siguió su incontenible marcha y la humanidad no se privó de otros placeres. En setiembre de 1936, dieron comienzo en la Unión Soviética las grandes

purgas que habrían de culminar dos años más tarde. En París, Renoir estrenaba *Une partie de campagne* sobre el cuento de Maupassant. Tenía como asistente a un joven italiano que aún no había cumplido los 30 años: Luchino Visconti. En el siempre inquietante mes de diciembre, a principios, en Inglaterra, había abdicado Eduardo VIII, el mismo que subiera al trono en enero, a fin de poder casarse con una señora Simpson y llamarse, para siempre, desde entonces, duque de Windsor. Muchos corazones latieron aceleradamente en el mundo ante tan emocionante noticia. Lo de España sólo era una pesadilla. Quizá la que tuvo don Miguel de Unamuno, dormitando junto al fuego de su casa, el último día de aquel maldito año, y de la que nunca despertó.

IX. LOS CODOS DE LA HISTORIA

H. G. WELLS, tan inteligente cuan pesimista (o por aquello, esto), tenía la británica ventaja de ser socialista sin ser marxista. Gracias a lo cual pudo percatarse del gran y capital error de la filosofía de la historia alemana del pasado siglo: haber mezclado, desde Hegel, el gran culpable, teología con historia. Lo que les pase a los humanos nada tiene que ver con secretos designios de dioses, leyes o incomprensibles dialécticas. No hay caminos trazados de antemano por los que discurren las gestas de los hombres. Historia es sólo un recuento, más o menos adornado, de crímenes y desgracias como diagnosticara Voltaire y repitiera Gibbon, sin darle crédito al francés. Lo peor que nos ha podido pasar es haber aceptado ciegamente esa ilusión racionalista de ver un plan en la historia del hombre. Derívanse de ahí otras creencias, no menos dañinas y persistentes: la del progreso y, subyacente a todas, la del continuo histórico, como si las diversas acciones humanas se deslizaran por una misma y uniforme senda que lleva de lo menos a lo más, de lo inferior a lo superior, del atraso a la luz, de la prehistoria al radiante futuro de la sociedad perfecta. Leyendas, mitos, irracionalidades, de las que aún millones se alimentan.

Pese a lo cual, en el corazón de esas leyendas subsiste un grano de sensatez y realismo. Es el gusano en el centro de la fruta. De ahí que Engels, uno de los grandes profetas de la teología optimista de la historia, manejara de pronto, cual negra nube en cielo radiante, la extraña categoría de la "maldición". Engels llegó a decir, refiriéndose a Polonia, pero ciertamente no limitándose a esa nación, que hay *países malditos*. Y hasta lo dijo en francés: *foutus*, que aún pudiera traducirse de forma más sonora y sonante. Países malditos que no tienen salvación. ¿Y para eso tanto materialismo histórico? ¿Para eso tantas leyes dialécticas y tanta confianza en las salvadoras revoluciones?

Porque si lo dice hasta el mismísimo Engels, no cabrá asombrarse demasiado si a estas alturas del siglo dejamos de ver a la historia como una implacable línea recta que nos ha transportado en su seno siempre en vertiginoso ascenso. Y comenzamos a hablar más bien de los recovecos o codos

de la historia. No todo es línea tendida hacia adelante. En la historia de la humanidad hay más de un codo, de un callejón sin salida, un *impasse*, un punto ciego contra cuyas paredes han chocado individuos y pueblos. Sin ir demasiado lejos, sin tener que remontarse al extraño reino de los Cúzares o al final irremisible de los visigodos, ahí están las civilizaciones precolombinas como excelente y próxima muestra de auténticos codos de la historia. Pueblos y civilizaciones que por una u otra causa no siguen: dan de cabeza contra un muro, se agotan en sí mismos, no tienen continuidad ni mañana ni mucho menos progresión. Sería bueno, entonces, ir abandonando la superstición lineal de la historia y empezar a tenerle miedo a la posible condición de codos históricos que mal pudiera amenazarnos. Sin fatalismos ni desesperaciones, que sería otra forma de seguir creyendo en un destino teológico, pues no se nace necesariamente codo, sino que se cae en un recoveco histórico del que pudiera terminarse por no salir nunca.

La historia no es una marcha triunfal hacia adelante; si acaso, una marcha a saltos y más bien de un nivel a otro, como los electrones. Hay quien mejora y quienes definitivamente empeoran. Y lo terrible de caer en esos codos cegados y terminales es que, a fuerza de ignorarlos, de no querer admitirlos, se los habita más. La gran lección de aquel Oscar Lewis, tan olvidado hoy, es que la miseria sólo engendra miseria. De los codos no es fácil salir, a menos que se tenga la voluntad de hacerlo, y quien esté contando con la providencial historia para escapar al desastre, está aviado. Hay que dejar de creer en los cuentos de hada de la teología hegeliano-marxista que sólo ha sabido hablar en términos adormecedores y mefíticos. Mucho más cerca de la verdad han estado los poetas. Por ejemplo, Pound, pidiendo en sus *Cantos pisanos* que llegue el día en que los historiadores "dejen espacios en sus escritos para lo mucho que ignoran". Por ejemplo, Eliot al advertir que "la historia posee muchos pasajes solapados, muchos pasillos arteros..."

X. VERGÜENZA IBEROAMERICANA

LA ISLA de Sicilia fue colonizada por griegos; por algo se le conocía como Magna Grecia. Jamás los habitantes de Siracusa se sintieron distintos o extraños a la cultura helénica. La Roma original apenas si cubría unos centenares de kilómetros del Lacio; al crecer, absorbió a toda Italia, primero; a la Galia y a Hispania, después y llegó hasta Escocia, en la Gran Bretaña, hasta el Danubio en Centroeuropa y, al este, hasta el mar Negro. Jamás un habitante de la Bética o de la Narbonense, de Hispalis o de Lugdunum dejó de sentirse romano en sus costumbres y en su sistema de vida. Y mucho después, desaparecido el Imperio, subsistieron sus beneficios: va a ser difícil que a un español o a un francés se les ocurra negar su latinidad y aspire a recuperar su mítica y originaria condición de celtíbero o de galo.

¿Por qué, entonces, en la América hispana esa manía por negar el pasado y sobre todo el substrato cultural común? Nadie podrá alegar que es condición general del continente, pues ahí está el norte anglosajón bien orgulloso de serlo, desde Canadá a Florida. Aún más: en buena medida, Estados Unidos son lo que son por aceptar sin complejos el aporte europeo y mantenerlo étnicamente vigente: un polaco de Chicago se siente polaco, después de americano, y lo mismo le sucede a un italiano de Brooklyn o a un vasco de Montana. Curioso: parece, sin embargo, que los que empiezan a no reaccionar así son precisamente los "hispanios" en Estados Unidos, que siempre que pueden esconden su condición de tal y sienten la vergüenza de serlo.

No importa tanto el porqué de esa actitud autodestructiva; pudiera ser que sean los propios anglosajones los culpables de su desarrollo: por siglos de abierta competencia con el Imperio español, se dedicaron a esparcir todo tipo de prejuicios y ataques contra la civilización ibérica. Más de uno subsiste y más de alguno se ha creído esa propaganda. Lo que cuenta es la actitud positiva que habría que adoptar a partir de ahora. Para empezar, no sería malo echar cuentas.

Iberoamérica, esto es, la civilización subeuropea resultante de la empresa hispano-portuguesa, está constituida por 19 estados soberanos (20 países, si se incluye a Puerto Rico)

perfectamente identificados en su idiosincrasia y cultura, además de estar en definitiva establecidos mediante su rica historia emancipadora. No todas las empresas de conquista y colonización emprendidas por los viejos países europeos produjeron semejantes resultados. Mucho después de la desaparición del todopoderoso Imperio romano surgieron cinco naciones (Francia, Italia, España, Portugal y Rumania) de origen latino; ocho, si se quiere generosamente contar a Andorra, San Marino y Bélgica. Aun así, la latinidad originaria se fue diluyendo y cada nación asumió perfiles propios, divergentes de las otras, hasta el punto en que poseen más diferencias que semejanzas. Por el contrario, a casi 200 años de independencia latinoamericana y 500 de su formación, los países que constituyen la comunidad iberoamericana siguen manteniendo los nexos de lengua, religión y cultura común, intactos. Entre un brasileño y un venezolano hay menos diferencias y aun dificultades de comunicación que entre un español y un francés. Por orta parte, del bloque iberoamericano, tres países: Brasil, México y Argentina, se destacan como naciones de avanzada tanto en lo industrial como en lo cultural. ¿De dónde entonces tantos complejos?

No es necesario recitar aquello tan retórico de Darío y los cachorros sueltos del viejo león, pero la verdad es que, con mucha más razón histórica y con más fuerza económica que, por ejemplo, el mundo árabe, Iberoamérica es una de las grandes comunidades sociopolíticas del mundo actual. Sin caer en los excesos rodonianos de Ariel y Calibán, conviene no olvidar tampoco que sigue habiendo una división muy nítida entre "ellos" y "nosotros", y que, de este lado, del nuestro, se encuentran, además de las naciones latinoamericanas del continente, las dos importantes metrópolis europeas que las originaron, España y Portugal. ¿Acaso "ellos" no forman siempre alianzas a la hora de enfrentarnos? ¿Respetó Estados Unidos el tratado de Río o, por el contrario, se acordó de los nexos ingleses cuando sucedió lo de las Malvinas, prestándole todo su apoyo a Inglaterra? Lo que es igual no es trampa: nada nos impide, si no es nuestra visión negativa y peleona, tan española, de formar una unidad para resolver problemas comunes.

Hablamos y pensamos prácticamente igual; sentimos idénticas emociones; nos conmueven similares situaciones; padecemos problemas muy semejantes; nos regimos por sistemas de valores comunes, pero resulta que perdemos el tiempo

discutiendo la cretinada de si descubrimiento, encuentro o ni siquiera eso. Por favor. "Ellos" no pierden el tiempo. Y con menos en su haber histórico han hecho más. El siglo XXI está a las puertas: ¿por qué no intentar, por una vez, ser inteligentes y penetrar en él con buen pie, con toda nuestra fuerza? Para ello, hay que empezar por aceptar lo que somos, sin engaños seudoculturales: somos países de cultura básica europea mezclada y bien mezclada con componentes indígenas y africanos. Vergüenza da tener que repetir algo tan elemental. Pero es preferible, al menos cada 12 de octubre, pasar por esa vergüenza y no por la imperdonable de negar la muy vieja, honrosa y civilizada condición hispana de todos estos pueblos.

XI. VENEZUELA Y LA CRISIS

"SER DE AQUÍ" no es sólo vivir aquí; ni siquiera morir aquí; tampoco se puede reducir a los nacidos aquí, lo cual es una condición insuficiente ya que el nacimiento por sí mismo no otorga la condición ontológica, es decir, la de "ser". Para ello, para ser de aquí o de cualquier lugar, hay ante todo que querer serlo y luego ganárselo, preferiblemente a pulso. Ser de un país es como ser de una persona: resultado de una lucha, de una confrontación, de una común existencia llena de altibajos, venturas y sinsabores, odio y amor, convivencia. Se termina por ser de aquí; no es que se empiece siéndolo: premio y castigo de una larga y sostenida lucha, relación diaria de vivir en y para el sitio en donde se está. Ese sitio es aquí, Venezuela.

Hace tan sólo 20 años aún era fácil intentar el retrato del país: basta con usar expresiones tales como "proyecto", "esperanza", "futuro" y "país joven". Además de espejismo, como se viera, tenían el inconveniente de ser genéricas: lo mismo podían predicarse de Venezuela que de Brasil o Colombia. La llamada crisis, es decir, la toma de conciencia de nuestras muchas limitaciones, reducidas a una, ha permitido marcar linderos, establecer diferencias.

No es azar el que México enfrente esta crisis de manera muy distinta a como lo está haciendo Venezuela. Allí, en el momento de la verdad, que fue el de encontrarse solos ante el toro inmenso de la deuda, es cuando se vio quién es quién. Venezuela ha probado que disponía de unas condiciones materiales, estructurales, más aptas para resistir las consecuencias; al menos, en un primer tiempo. Por un lado, la masa poblacional aún no desmesurada; por otro, una excesiva concentración de la riqueza en muy pocas manos, comenzando por las del Estado, verdaderas manos de Orlac. Lo primero reduce las necesidades: a menos población, menos gasto; lo segundo, desata la oscura paradoja de los beneficios del mal: a mayor pobreza, menores exigencias. A México, a Brasil, la crisis de la deuda los agarró en pleno intento de construir una sociedad industrial: simplemente, los parte por la mitad, dejándolos tullidos. Pese a la retó-

rica de la Gran Venezuela y sueños semejantes, aquí no se había despegado. El golpe lo reciben los que tienen, lo que no quiere decir que se queden con él.

Lo de menos es el análisis del fenómeno "crisis"; lo que interesa es mostrar la especificidad de Venezuela, revelada precisamente por medio del fenómeno. Ahora puede verse, sin las telarañas del progreso, los países jóvenes y bobadas similares, que Venezuela, si es algo, es esencialmente un país pobre, básicamente pobre, una casa sin levantar, cuasi un conuco, al que por instantes le había caído una lluvia de dinero. ¿Recuerdan el episodio final de *Seis destinos* (*Tales of Manhattan*), de 1942? El frac lleno de dólares aterriza en una pobrísima comunidad negra del *deep South.* ¿Qué hacen con la súbita fortuna? No deciden mejorar la aldea, reparar caminos, levantar escuela o aumentar sembradíos, sino que se lo reparten alegremente, a cada quien según sus necesidades o caprichos. Al menos, allí, en el apólogo de Duvivier, lo reparten mal que bien entre todos. Y lo gastan, simplemente lo gastan, que es la única forma en que el pobre puede relacionarse con el dinero. En su *Philosophie des Geldes*, observaba Simmel, en los albores del siglo que ahora muere, que algunos humanos son avaros sólo porque el dinero, mientras se mantuviera como tal, no decepcionaría jamás. Es decir, al no ser gastado el dinero, no se puede aplicar a objetos, cuya satisfacción, como en general la de todos los deseos, decepciona más pronto que tarde. Mientras que tener dinero acumulado es tanto como conservar en forma permanente el potencial de los deseos que ese dinero puede proporcionar, siempre por supuesto que no se gaste. Por eso hay ricos y pobres. No por aquella simpleza de que unos toman al dinero como fin y otros como medio. Justamente al contrario: el rico es quien hace del dinero el medio absoluto, pues invertir no es gastar, sino trasladar el poder del dinero de una a otra bolsa para que siga siendo aun más poderoso, es decir, para que conserve e incremente su potencial dispensador de deseos. Pobre es quien pone fin al dinero, transformándolo en sus deseos, reduciéndolo a objetos, gastándolo. Como en el amor cumplido, es inevitable que surjan las decepciones. "Ah qu'ils sont beaux les trains manqués!", suspiró el poeta, dando una lección de sabiduría económica y amatoria. Venezuela ciertamente no perdió el tren: se montó rauda en el vagón de la fortuna súbita. Hizo lo que hacen los pobres: gastar

mientras hubiera. Pero no por mucho gastar se deja de ser pobre; al contrario, se prueba la condición de tal.

De ahí, la paradoja evocada antes: por tener menos desarrollo, Venezuela ha sido menos tocada por la crisis y, en consecuencia, menos expuesta a alteraciones sustanciales. Fuera de la burocracia y el petróleo, apenas hay estructuras modernas dignas de ese nombre. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas como cualquier esquema finja representar. Subsiste la condición básica de pobreza, pero también continúa aún en forma restringida el chorro de dinero que cae del cielo (o, es igual, que sube del infierno). Y ahí se complican las cosas. Porque, además de ser pobres, lo somos más, ya que es una pobreza que arrastra una larga deuda; luego, la pobreza puede seguir enmascarándose con el frac que sirve para cubrir los harapos del espantapájaros. ¿Qué buen venezolano no cree en su mayamero corazón que es cosa de esperar a que vuelvan los buenos tiempos del *easy money*? Lo grave es que ni el mejor economista del mundo podría asegurar que tal no sucederá; grave es, en efecto, que pueda volver a ocurrir el mismo o más gordo milagro de la incontenible lluvia de petrodólares. Entonces, el venezolano será el más férvido creyente de la diosa Fortuna y adquirirá para siempre la sicología de los más enviciados jugadores de casino. Para él, la historia se convertirá en rueda que unas veces girará a su favor y otras en contra; la vida, en una feria y el destino, ciego, en manos de los dioses.

Tal es el "aquí", hoy, del que a plena conciencia *somos*. Pero no todo es crisis ni el aire tiene que reducirse al de los hidrocarburos. Con o sin crisis, con o sin riqueza petrolera, ser de aquí determina un modo de ser, que no siempre se ve con claridad.

Ante todo, esa manía mitológica de andar mirando atrás: que si Bolívar esto, que si Bolívar aquello. Buena porción de la cultura venezolana padece de *goofusitis*, enfermedad retrospectiva, derivada del pájaro aquel que describiera Borges, el *Goofus Bird*, que se caracterizaba por construir el nido al revés y volar para atrás, ya que no le importaba a dónde iba, sino dónde estuvo. Menos bolivarianismo y más presentismo. Ser actuales y críticos servirá para establecer de una vez por todas que buena parte de la carga de ser de aquí es prestada. La manía de la identidad podría comenzar por la aceptación de que, aun más que otros (aun más

que México o Perú), Venezuela es una prolongación cultural europea; con todas las mezclas y componentes que se quiera, pero esencialmente europea. Además del sustrato (comida, costumbres, religión), es europea la cultura venezolana y no sólo hispánica, sino de confluencia decididamente latina: española, francesa, italiana. No por cierto como en el sur del continente: allí, además de otras proporciones, hay un componente británico, mal que les pese. De modo que la carga de ser de aquí es una carga compleja. Pensar en venezolano significa un mucho pensar en español, un bastante pensar en francés y un algo pensar en italiano (y hasta un poco en portugués). En 1988 y más adelante, sépase que las generaciones venezolanas son híbridos de esas formas culturales. Bien estaba, cuando se podía, ir a comprar chucherías al norte; mal está que ahora, cuando se puede mucho menos, se sustituyan aquellos viajes consumistas con la inversión del esfuerzo: si no podemos ir a La Meca Florida, que ésta venga a nosotros por medio de las parabólicas, para seguir consumiendo con los ojos. Esfuerzos todos por distorsionar la auténtica pertenencia cultural venezolana. Que encuentra sus verdaderas raíces más en Sevilla que en Orlando, mejor en París que en Fort Lauderdale, antes en Nápoles que en Nueva York.

Menos se sentirá como carga el ser de aquí si, además de bien repartir y asumir dicha carga, se aumenta: es la técnica del beduino con el camello. Cuando se niega a levantarse con cierto peso, se lo redoblan e intentan que marche: menos aún. Entonces, le quitan la carga extra, dejándole la original y el camello se yergue presto con lo que al principio no había querido trabajar. Si a la carga de ser de aquí se añade la de venir de allí, que no es poca, y aceptarlo como consustancial de aquélla, más llevadera será la travesía del desierto que se avecina.

XII. NUEVO BESTIARIO IZQUIERDISTA

EXTRAÑO a la par que ingente el zoológico de la llamada izquierda. Formado por acumulación de capas históricas y fracasos políticos, guarda memoria involuntaria de un siglo de utopías, asonadas y derrotas. Cada vez quedan menos especímenes, pero en sus oscuros pantanos decimonónicos, aún trepidan aislados algunos milenarios diplodocos. Antediluvianos restos comunistas, los tristes dinosaurios se arrastran sin otro rumbo que el de sus mismos y repetidos errores. Cuando sea fósil el último megaterio, subsistirá el enigma, no de su extinción, sino de su aparición en la tierra política: ¿qué hizo posible el sueño comunista? ¿La desesperación romántica, la manía talmúdica de la mente hebrea o la imposible occidentalización del alma eslava?

Fuera de las oscuras ciénagas del pasado, en las llanuras abiertas, rondan los carroñeros. Chacales y hienas dispútanse los restos de la incorrupta Historia; son los infatigables exegetas del Libro marxista. Con paciencia benedictina, frecuentan páginas, líneas y letras de los manidos textos y aun de sus propios comentarios enésimos a otras empresas hermenéuticas, no menos indigestas. Si aquellos diplodocos, viejos e inútiles comunistas, representan el fijismo de una especie, los carroñeros de la izquierda simbolizan su falso renacimiento metabólico: sólo mediante la trituración y evisceración del gran cadáver subhegeliano pueden los comentaristas fingir la ilusión de una vida espectral.

Abajo, en torno a los poblados, rondan las vulpejas izquierdizantes disfrazadas de todo. No dispuestos a contentarse con los restos mil veces masticados del ayer, glorioso o traicionado, buscan su diario alimento y un puesto al sol entre las mismas filas enemigas. Bailan al son que les toquen, jugando el juego del día: hoy, socialdemócratas, mañana, fascistas, pasado, sin gran esfuerzo adaptativo, socialcristianos, siempre miméticos, sobrepuestos y oportunistas. Izquierdistas coyunturales, de continuo famélicos, conténtanse con las migajas que caen de la grande y bien provista mesa del despreciado *establishment*.

En el vecino bosque, aún quedan ejemplares sueltos, epígonos de monstruosos cruzamientos, híbridos resultantes de

apareamientos extraños y forzados. Recelan en general de todos y se encapsulan en una existencia solitaria, propia de fieras perseguidas. Son los mutantes de la izquierda: teólogos de la liberación, ecologistas, feministas, indigenistas y universitarios en general. Más lejos, en la selva profunda, laten viejas formas de vida al margen de la vida: senderistas, maoístas, terroristas, ejércitos liberadores, montoneros, brigadas de todos los colores violentos, reproducen experiencias de antaño como las de los chuanes, cristeros, asaltacaminos, bandidos organizados en patrióticas guerrillas, marginales de todo.

Ya en las ciudades, los arrepentidos, perfectamente asimilados hasta el punto de no poder distinguirlos con facilidad de los humanos; inclasificable legión, pues cada uno tuvo un motivo para desertar la inútil lucha de la selva. Aun así, permiten un somero corte transversal donde apreciar, en lo alto, a los *parvenus*: que de momento son aceptados por la sociedad que un día quisieron destruir y que ahora se preocupan de probar a los otros que ya no son quienes fueron. Más abajo, pero sólo un poco más abajo, los suplicantes, los que imploran penetrar en el circuito dorado que aún se les cierra, mercenarios disponibles al más fácil precio, dispuestos a cualquier cosa con tal de integrarse al sistema. Vienen luego los dubitativos, los que no terminan de creer en su conversión: aún tratan de probarse a sí mismos que toda aquella locura quedó atrás. Mientras lo logran, vacilan y, al hacerlo, se traicionan, es decir, se descubren. Y en el fondo, los rechazados, o porque todavía se desconfía de ellos o porque de nada sirven. Vagan cual sombras de muertos en el Hades.

Quedan apenas por describir los puros, vestales intocadas, extraños habitantes de su propio desierto. Aislados de la corrupta contaminación burguesa, eremitas entregados a la salmódica recitación de sus mantras revolucionarios. Algunos, cual aquel memorable estilita, se yerguen en la alta columna del dogma en que se siguen creyendo imperturbables; otros, en la cueva profunda de su digna conciencia proletaria. Pero todos conservando la fe en la redención del género humano por medio de la penúltima de las religiones de salvación que, cual plagas orientales, caen periódicamente sobre este miserable mundo.

XIII. LA AMENAZA DE LOS *BEST-SELLERS*

La existencia de los *best-sellers* parece confirmar aquel juicio, tan apresurado como casi todos los suyos, de Ortega sobre los ingleses: pueblo de mercachifles, sin imaginación. Lo primero, certísimo: como temía Stevenson al decir que todos venden algo; lo de que carecen de imaginación, ya será menos: basta con citar los nombres de Wells, Chesterton y Carroll para desmentir una vez más al bueno de don José.

Esta civilización anglosajona, por la que se rige la hora del mundo, tenía que aplicar a la cultura su vara mercantil: tanto vendes, tanto vales. La música y los libros medidos por cifras gigantescas: número de discos o ejemplares vendidos. Los cuadros, ya se sabe, según su cotización en Christie's o Sotheby. El resultado es que los nombres de Robbins o King o cualquier Smith sobrepasan, por fortuna, a los de Mann, Pavese o Céline. El más alto elogio que actualmente puede hacerse de un libro es clasificarlo como *best-seller* y situarlo en la conocida lista o *ranking* de temporal competición. Sin rubor alguno, se ha llegado a decir que la Biblia es el mayor *best-seller* del mundo y, a juzgar por la manía protestante de colocarla en cada cuarto de hotel, así debe ser. Como se trata de una civilización mercantil, levantada sobre el prestigio del "poderoso caballero", no resultó nada difícil practicar el salto falaz que lleva de la cantidad a la calidad, para envidia de los escasos dialécticos que en este mundo queden. De ese modo, *best-seller* es sinónimo de bueno con lo que llega un momento, para delicia del ávido comercio, en que no se sabe si un libro es bueno porque se vende mucho o si, por el contrario, de su innegable calidad sale el fenómeno de la venta. Lo que es pasadamente distinto. La otra falacia que alimenta el sistema es la de la sustitución de la difusión por las cifras de venta. Que un libro esté muy difundido no quiere decir que haya sido vendido entre sus lectores. Probablemente, ninguna obra alcance en nuestra época la difusión que, en la antigua, tuvieron la *Iliada* y la *Odisea*: durante al menos diez siglos, la humanidad citó y recitó los versos de Homero. Pero su difusión no se hacía en el mercado, sino por medio de la edu-

cación y la poesía. El auténtico *best-seller* contemporáneo, por el contrario, sólo acepta la medida del precio de venta: tantas unidades, tanto beneficio por unidad. No es menester ser zahorí para columbrar que más de un ejemplar de los afamados *best-sellers* es comprado, pero no leído. Se compra por la misma razón por la que se adquiere una antena parabólica: por mimetismo o por prestigio social. Lo corriente en cualquier reunión de buen tono no es decir que ya se ha leído el último *best-seller*, sino que ya se ha adquirido. Leerlo es harina de otro costal.

Es la harina adulterada de la lectura contemporánea: nadie, ni Pivot hoy, ni Monegal en su día, pueden leer todo cuanto se lanza al insaciable mercado. Porque el principio editorial no es satisfacer necesidades de lectura, sino crear vicios adquisitivos. Alguien con cierta audacia debería hacer la prueba: anunciar un escándalo editorial, lanzarlo con pretensiones de *best-seller*, reduciéndolo a las cubiertas y el resto, páginas en blanco o llenas de números de teléfonos o recetas de cocina. ¿Quién va a atreverse a gritar que el libro está desnudo? Por la misma razón, los *best-sellers* no se comentan: sería de muy mal gusto iniciar una discusión sobre el contenido de las cretinadas del señor Benítez y cuanto palestino caballo de Troya quiera escribir. Todo lo más que se dice es que ya se leyó, como quien apunta que ya pasó el examen médico para el certificado de manejar. Los detalles, en el caso de los *best-sellers*, serían más vulgares que nunca.

Lo peor de los *best-sellers*, sin embargo, no es su aspecto mercantil, sino su misma razón de ser. Porque si de pronto, por razones publicitarias o las que fueren, Borges se convierte en *best-seller*, no por ello se va a alterar la calidad de su obra. Es el caso archiconocido del *boom* latinoamericano y sus femeninas secuelas, tan bien orquestado todo desde Barcelona por doña Carmen Balcells. De acuerdo: son *best-sellers*, pero en general son buenas obras: no tienen la culpa de ser tales *best-sellers*. Lo grave es la industria misma del *best-selling*, tan practicada en el mundo anglosajón. En primer lugar, hay fórmulas para producir *best-sellers*, como si se tratara de lápices o de hamburguesas. En esta era de la informática, ya existen programas para lanzar un *best-seller* cada cinco minutos: tanto de violencia, tanto de sexo, tanto de historia, tanto de política y a vender que son dos días. Así, muchas veces, detrás de esos sonoros nombres

no hay otra cosa sino una corporación, con lo que semejante clase de subliteratura regresa a orígenes primitivos de la obra colectiva. Tómense dos nombres, no pequeños, por lo demás: Asimov y Fleming. Son los Walt Disney de las producciones de ciencia ficción y de espionaje, respectivamente. Detrás de tales nombres hay una verdadera multinacional, sacando título tras título, pues a *Foundation* tiene que seguir una *New Foundation* y James Bond no puede desaparecer sólo porque su primer creador tuviera el mal gusto de morirse. Los lectores de *best-sellers* ni siquiera leen obras producidas por el ingenio humano individual: leen enlatados, similares a los de la televisión, también hechos con técnicas de prefabricación dirigida a ganar o a sostener el mercado.

Es como para mirar con otros ojos la destrucción de la biblioteca de Alejandría. O la novelita de Bradbury sobre un mundo sin libros a partir de su combustión forzada. Ganas entran de suspirar por los bárbaros purificadores que vengan a limpiar otra vez la abigarrada memoria de la humanidad por ver si algún día leer vuelve a ser el placer solitario y exclusivo de quienes aprecian la buena literatura. El modelo en este caso sería el capitán Nemo, en su fantástico *Nautilus.* Cuando el profesor Aronnax, huésped forzado, penetra en la biblioteca del submarino, se extasía ante los miles de ejemplares, sólo para recibir este inteligente comentario del gran misántropo que era Nemo:

> El mundo terminó para mí el día en que el *Nautilus* se sumergió por primera vez. Ese día compré mis últimos volúmenes, mis últimos folletos, mis últimos periódicos y desde entonces no quiero creer que la humanidad piense o escriba más.

Qué alivio sería.

XIV. DRÁCULA: LA FUERZA DE LA SANGRE

¿POR QUÉ no tomar a la sangre como categoría clasificadora de las civilizaciones? Línea roja y definitiva que las separa: de un lado, las civilizaciones ensangrentadas y terribles, las que la exaltan y aun exigen; del otro, las asustadas y frágiles, es decir, las que huyen y esconden la sangre, en terror o vergüenza. Popol Vuh contra Biblia. La sangre purifica o contamina: vida y muerte, según se mire. Unos hombres, los del maíz, la vieron como alimento, así fuera, en primer lugar, de dioses; otros, los del barro, la rechazaron como impureza. En los intentos por hacer al hombre, los dioses mayas probaron con la arcilla, primero, y luego, con la madera. La arcilla era deleznable, ni siquiera los sostenía en pie; la madera, en cambio, permitió un remedo de hombres, los primeros humanoides, que llegaron a hablar, pero carecían de fuerza vital porque les faltaba la sangre, principio esencial. La cosmogonía hebrea es menos exigente: el hombre fue tomado de la tierra y es sólo polvo. En lugar de sangre, su principio vital es el soplo. La sangre puede ser muerte. Dice el Talmud que si alguna mujer en menstruación pasa entre dos hombres, uno morirá.

Sólo que las cosas humanas no son tan sencillas. Para las civilizaciones mesoamericanas la sangre era principio de vida porque de ella se alimentaban los dioses y sin dioses no habría mundo, pues todo era una cadena circular: los vegetales alimentan a los animales que alimentan al hombre que, con su sangre, ha de alimentar a los dioses para que éstos, sosteniendo el mundo, permitan que haya vegetales y todo lo demás. Para otras civilizaciones, aunque rechacen la sangre y tengan horror siquiera de verla, ésta sigue siendo, por lo mismo, principio vital. El judío tiene que comer animales exangües porque la sangre es precisamente el alma de los animales y, si la comiera, se animalizaría. Porque la sangre contenía un poder extraordinario, en Egira, la sacerdotisa de Deméter bebía la sangre recién derramada de un toro a fin de poder profetizar; lo mismo hacen los brujos de Minahassa, al norte de las Célebes, con la sangre de los cerdos sacrificados. Unos exaltan la sangre, otros la huyen: para todos, poderosa y sagrada.

Habla Octavio Paz de los mayas:

> El rey está vestido de una manera suntuosa y en su espalda lleva como adorno una máscara de su padre, Escudo de Jaguar. El pene del monarca, cubierto por una lanceta divinizada que remata en un penacho de plumas, gotea sangre que Pájaro Jaguar esparce con las manos y deja caer en una canasta que contiene papel que después será quemado...

Frazer, refiriéndose a los nativos de África o Nueva Guinea dice:

> Borran cualquier mancha de sangre del suelo o cortan el trozo de madera que se haya manchado de ella. Tienen sumo cuidado en quemar cualquier palo, hojas o andrajos que estén teñidos de sangre; y si la sangre ha goteado al suelo, remueven la tierra para taparla e incluso encienden después una hoguera en aquel mismo sitio. Este mismo temor implica los curiosos deberes que cumple una clase de hombres llamados *ramanga* o "sangre azul" entre los betsileos de Madagascar; su ocupación es comerse todos los recortes de uñas y toda la sangre vertida de los nobles. Los nobles de alto rango difícilmente van a ninguna parte sin estos humildes asistentes...

La sangre, en su dimensión cultural, poseía dos funciones complementarias, en cualquiera de las civilizaciones en que se exaltara o prohibiera: nutría y revelaba. O era alimento de dioses y de muertos o inducía la profecía, quizá por los efectos alucinatorios que su pérdida o su excesiva ingestión producían.

Drácula es apenas uno de los últimos eslabones en la cadena ritual de sacrificios exaltantes y sangrientos. Es el sacerdote y oficiante que procura la sangre que alimenta a los muertos, comenzando por él mismo, y que sin ella sólo serían muertos. De modo que, como se mire, detrás de los mitos y ritos de la sangre, está la ominosa presencia de la Muerte.

Aztecas y mayas creían que sin sangre morirían los dioses y, en consecuencia, el mundo y por lo mismo, los hombres. La sangre derramada en sacrificios aplaca a los dioses en uno y otro lado de las humanas civilizaciones. También los primitivos hebreos practicaron sacrificios humanos que, luego, como pasó con los griegos, se tornaron en más lleva-

deros sacrificios de animales: en todos ellos, de lo que se trataba es de que corriera la sangre o para purificar a la víctima o para purificar a los que la utilizaban o para purificar la tierra que la recibía. De la importancia de la sangre en la civilización judeocristiana da fe la manía hispana de la limpieza de sangre que, según Américo Castro, es típica obsesión hebrea: no descender de otros que no sean los aceptados por el grupo y mucho menos unirse a quienes no sean de la misma sangre. La otra cara de esa civilización la presentan los pueblos de cultura anglosajona con su semántico terror a todo lo que sea *blood* o *bloody*, pues tal es la condición dual y antinómica de la sangre: mancha tanto como vivifica.

Tenía que ser un inglés, Stoker, quien concibiera la manifestación moderna del mito succionador y vivificador de la sangre que, al mismo tiempo, mata y resucita: Drácula. Al terror de la contaminación se agrega el de los muertos.

El miedo a los muertos es paradójico: si, en efecto, como quieren las religiones trascendentales y los adeptos al vampirismo, viven después de haber muerto, mejor que mejor: pues es señal de que hay sobrevida, de que no todo termina con la muerte. Pero, a la vez, asusta que sigan viviendo. Porque, en el fondo de sus terrores, el hombre lo que quiere es la Muerte, no los muertos. La Muerte le tranquiliza; los muertos le asustan. Aquélla es natural y comprensible: es el término que explica y justifica todo el proceso y en especial que dicho proceso siga existiendo como tal. Pero que no haya muertos o peor aún, que éstos sean al mismo tiempo muertos y vivos, es algo incomprensible, pues a la vez que se acepta el ciclo de vida y muerte, se lo destruye, violándolo, proponiendo la eternidad de la vida, la monstruosidad de lo que nunca muere.

Bien visto, Drácula es la proyección imaginaria del dogma religioso de la inmortalidad. Los creyentes aceptan con un débil esfuerzo racional que, después de la muerte, siga habiendo vida. Pero si acaso tienen la audacia de representar esa vida, no pueden ir muy lejos: o la reducen al simplismo beatífico de la contemplación celestial a cargo de evanescentes residuos anímicos o la detienen en la aterradora visión de los cuerpos saliendo de las tumbas el día del Juicio Final para escuchar su definitiva sentencia. O el Greco o Memmling. Brem Stoker fue más allá. Su imaginación lo llevó hasta Drácula.

El buen provinciano de Ortega y Gasset se atrevió a decir que los ingleses no podían tener literatura porque no poseían imaginación; lo único que probó con ello es que por su parte desconocía la literatura inglesa, de Chaucer a Carroll. El exceso de imaginación de Stoker, aplicado al viejísimo problema de la inmortalidad, lo condujo a la idea salvadora de Drácula o la inmortalidad personalizada y heroica.

Drácula es el héroe moderno en la exigencia de ser inmortal: en vez de estar esperando a que las potencias divinas le concedan el don de la sobrevivencia más allá de las tinieblas de la Muerte, se toma la justicia por su mano y se proporciona a sí mismo la anhelada condición de inmortal. Y además lo hace sucesivamente, una y otra vez: es un inmortal reiterativo. Más bien, Drácula es el *self-service* de la inmortalidad: dosifica su inmortalidad de acuerdo a su necesidad o a sus caprichos. Si un día o un año o un siglo no quiere ser inmortal, elige la frialdad del sepulcro y se mantiene en letal latencia; hasta que le apetezca volver a esa sobrevida que sólo el fluido vital podrá proporcionarle. Por otra parte, en lo accidental de sus costumbres, es tan moderno que ha roto con el hábito campesino, casi animal, de vivir según el ritmo solar. Drácula, como los bohemios del siglo XIX, se levanta a la caída de la tarde, disfruta a plenitud la noche y tiene que retirarse, prudente y agotado, cuando el diligente gallo anuncia la salida del enemigo luminoso y cegador.

Entonces ¿por qué temer a Drácula? ¿Sólo porque se alimenta de sangre? Sin necesidad de recurrir al vulgar argumento de la morcilla ("¡Oh gran señora, digna de veneración!") bien puede echarse mano de la referencia teológica: Drácula no hace nada distinto a lo que antes han hecho muchos dioses a lo largo de la humana aventura imaginaria. Quizá sí: quizá lo que molesta de Drácula es su condición de héroe del individualismo sanguívoro, hematófilo. En lugar de esperar con la augusta paciencia de las divinidades a que los mortales vengan a ofrendarles la sangre derramada, la toma por sí mismo, la busca directamente, la succiona sin intermediarios materiales. Pero entonces ¿cómo una civilización burguesa se molesta con su prototipo consagrado de héroe? Drácula es el modelo de *self-made man* o para ser más precisos de *self-made dead man,* pues no es ciertamente un hombre vulgar y corriente. Proponer que los banqueros lo tomen por santo patrón de sus actividades

sería caer en la facilidad de una metáfora ramplona, demasiado evidente. ¿Será que acaso lo que se teme de Drácula no sea tanto su vampirismo sino su proselitismo? Sabido es lo que el mito requiere: cada succionada víctima es un nuevo Drácula, otro sujeto vampirizador. Pero ¿no han hecho y siguen haciendo eso mismo todas las ideologías y la mayoría de las religiones? Por muy héroe individualista que sea Drácula pertenece a una sociedad moderna y no desea estar solo: su ideal como el del catolicismo o el de los comunistas, es que un día (mejor una noche) todo el mundo sea dracular, vampírico. Claro que sería lícito preguntar si el pobre Drácula se ha planteado lo que sucedería y que ya presienten, en su caso, muchos honrados marxistas: si acaso algún día todo el mundo es comunista, ¿seguiría la historia y, dentro de ella, la lucha de clases? Si llegase al fin la noche en que todos son vampiros, ¿a quién morder, de dónde alimentarse, cómo seguir viviendo espectralmente?

En realidad, el temor a Drácula es de otra índole: lo que se teme no es tanto el mordisco, sino las consecuencias; lo que se rechaza no es el vampirismo, sino la inmortalidad. Lo que el hombre no soporta, porque ni siquiera es capaz de concebirlo, es la condición de inmortal, se obtenga como se obtuviere. Agréguese a ello el miedo a la sangre que es siempre un miedo de naturaleza sexual, ya que quien periódicamente sangra es la mujer por su sexo, y se entenderá que Stocker supo hacer bien las cosas: creó un héroe de nuestro tiempo, con el doble aliciente de la Muerte y el Sexo. No es casual que siempre la víctima elegida por el siniestro conde transilvano sea una bella mujer ¿A quién le afectaría que Drácula mordiera a Reagan o a la madre Teresa? Quien mejor lo vio fue Polanski, en su deliciosa *Baile de los vampiros,* poniendo a la no menos deliciosa Sharon Tate de oficiante suprema y definitiva.

Recuérdese el triste lamento de Lady Macbeth: *"Here's the smell of the blood still: all the perfumes of Arabia will not sweeten this little hand"*. El penetrante perfume de la sangre no se irá fácilmente de las formas culturales que ha levantado el hombre, de las que Drácula no es ni la última ni la más maligna expresión.

DOS CARAS DE LA MONEDA

XV. EL MILAGRO GRIEGO

CADA AÑO, en Atenas, en el Mausoleo, a poco de la batalla de Platea, solían celebrarse solemnes funerales en memoria de los atenienses muertos en el campo de batalla. Cada año, además de las fiestas sagradas y de las ceremonias litúrgicas que las acompañaban, un orador de fuste pronunciaba la oración fúnebre. En el otoño del 431 a.c. ese honor le correspondió al gran Pericles, que dio nombre al siglo y que para ese entonces, en el pináculo de su gloria, contaba con 64 años, dos antes de su muerte. Merece la pena oír fragmentos de su discurso, conservado por Tucídides, pues en ellos se revela una de las caras de aquella Grecia, la de la racionalidad aliada al sentimiento orgulloso de su supremacía. No es el único rostro de la Grecia clásica. Pero en aquella ocasión dijo Pericles:

> Los éxitos militares que han contribuido a la adquisición de nuestras colonias y el vigor desplegado por nuestros padres y por nosotros para repeler las agresiones de nuestros enemigos, orientales y helénicos, son temas demasiado familiares a todos para cansaros con su relato. Trataré, en cambio, de describir las instituciones que nos han servido para ganar la posición que ahora ocupamos y hablaré de las virtudes propias de nuestra vida pública y privada, causas de su grandeza, antes de proceder a realizar mi deber hacia los que aquí yacen. Lo hago así por creer que este tema es propicio en semejante ocasión y servirá para edificar a quienes me escuchan, incluyendo a los extranjeros que viven entre nosotros.
>
> La Constitución bajo la cual vivimos no ha buscado su inspiración en el extranjero; al contrario: cuantas veces ha sido tomada en préstamo ha servido de modelo ejemplar. La posesión de los derechos políticos por una mayoría en vez de una minoría le ha valido a esta Constitución el título de democrática. Se asegura la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley en sus relaciones recíprocas; el otorgamiento de distinciones personales en cualquier clase y los puestos políticos que son su recompensa son determinados a partir de los méritos propios y no por la posición social; la pobreza no es nada vergonzoso ni un estigma que pueda entorpecer la carrera de cualquier ciudadano con capacidad para servir

al Estado. Vivimos una vida de libertad, no sólo en nuestra política, sino en nuestra mutua tolerancia hacia la conducta privada. No molestamos a nuestro vecino porque haga lo que le plazca. Y aunque nuestra vida privada está libre de toda coacción, esto no sirve de detrimento a la ley y al orden, que se hallan preservados por el respeto común hacia las autoridades constituidas y a las leyes de la ciudad, especialmente aquellas que protegen a las víctimas de la injusticia y las que tienen una sanción moral tan fuerte que no necesitan escribirse.

También en el terreno de la educación dejamos que nuestros rivales cultiven la hombría mediante una penosa preparación y adiestramiento físicos desde su más tierna edad; nosotros, con nuestra vida indisciplinada, estamos tan dispuestos y preparados como ellos para hacer frente a cualquier peligro que surja. Los hechos así lo prueban. Los lacedemonios jamás han invadido nuestro territorio solos, sino con fuerzas aliadas de su Confederación, mientras que cuando atacamos a nuestros enemigos, rara vez encontramos dificultad en derrotarlos, por más que nosotros seamos los invasores y ellos los defensores del suelo propio.

Pero no son éstas las únicas glorias de las que puede enorgullecerse nuestra ciudad. Además de todo lo expresado, cultivamos las artes sin extravagancia y la inteligencia sin afeminación. Somos los únicos en considerar como inaprovechables, y no solamente carentes de ambición, a aquellos hombres que deciden no tomar parte alguna en la política. Todos nosotros somos jueces cabales de nuestros asuntos, aunque no todos seamos estadistas ni legisladores. Es nuestra creencia que la acción no se resiente de la discusión, sino de la carencia de ésta, que sirve para arrojar luz antes de emprenderla. Y combinamos en grado excepcional las cualidades de audacia y reflexión, cosa notable, pues en la mayor parte de los casos el valor no es sino fruto de la estupidez, y la duda, pena de la reflexión. Somos igualmente excepcionales en nuestras normas de moral, pues tenemos amigos por los favores que hacemos y no por los que recibimos. Solamente nosotros estamos inspirados por el espíritu de libertad hasta el punto de poner el interés propio a un lado y hacer el bien sin medir las consecuencias.

En fin, mantengo solemnemente que la Confederación ateniense es la Escuela de la Hélade y que jamás tendrán los atenienses rival en lo que respecta a confianza en sí mismos, variedad de conocimientos y valentía en cualquier situación en que puedan encontrarse. La prueba de que cuanto digo no son bravatas hueras, sino magnífica realidad nos la su-

> ministra patentemente la fuerza de nuestra ciudad, que es el fruto de nuestro carácter. Los esfuerzos mediante las cuales hemos mostrado este carácter nos han asegurado la admiración de nuestros contemporáneos y la de toda la posteridad. No necesitamos ningún Homero para ensalzarnos ni a ningún otro poeta para cantar nuestras glorias cubriéndolas con ese esmalte efímero que se marchita a la luz de la verdad. Nuestra audacia nos ha llevado por todos los mares y todas las tierras y por doquier hemos levantado imperecederos monumentos de nuestra presencia, para bien o para mal...

Por insolente que suenen sus palabras, lo más asombroso es que Pericles no exageró: ahí está la gloria de Atenas, tan impresionante hoy como hace 2 500 años. Lo que cuenta es que, además de ser como fueron, tenían ya entonces, en el mismo momento de serlo, plena conciencia de su superioridad y diferencia. De todo el discurso de Pericles hay un pasaje que merece la pena destacar: es aquello de que "la acción no se resiente de la discusión, antes bien de la carencia de ésta". Esa es la nota excepcional griega que impera ante los otros pueblos no helenos: discutían, hablaban, razonaban. Para mejor entenderlo, menester será acudir al testimonio esta vez de Heródoto, que nos cuenta cómo, hacia el 545 a.c., es decir, más de 100 años antes del discurso de Pericles, los pueblos jonios y eolios de lo que ahora se llama Asia Menor estaban a punto de ser avasallados por el poderío creciente de los persas. Ante la amenaza oriental y en vista de que las colonias habían solicitado el auxilio de la lejana metrópoli, enviaron los griegos una misión al emperador Ciro. Misión que, en un tono insolente y aun temerario, si se atiende a la desproporción de fuerzas, advirtió al emperador persa de los peligros a que se exponía en caso de amenázar a una sola de las ciudades helenas. La respuesta de Ciro es un monumento involuntario al espíritu griego: "Jamás" —dijo el terrible emperador— "he temido a un pueblo que tiene un lugar reservado en el centro de la ciudad para blasfemar y engañarse...", a lo que Heródoto, el cronista del suceso, se sintió obligado a hacer un comentario: "Estas palabras de Ciro fueron un reto lanzado a todos los pueblos helénicos, aludiendo a su costumbre de reunirse en el ágora para comprar, vender y charlar..."

Costumbre que establece la diferencia: hasta la civilización micénica, es decir, hasta el siglo XII a.c., las sociedades

constituidas, tanto en Cnosos como en Pilos o en Micenas, no eran distintas de las existentes en Asia Menor; como por ejemplo entre hititas y caldeos que eran sociedades cerradas y verticales, organizadas en torno al rey divinizado, dueño y señor de la religión, la administración y la guerra. Pero justamente desde el fin de la edad de bronce, con las invasiones dóricas en el mundo helénico, Grecia se convierte en otra sociedad; sobreviene un auténtico corte histórico que modifica el universo espiritual y cultural: el helenismo se afirma frente a Asia y Grecia se reconoce en una determinada forma de vida social, en la que la autoridad piramidal del rey es remplazada por la apertura al debate público, con la aparición de la institución del ágora, lugar en donde los ciudadanos todos se definen como iguales y se dedican a su asunto común, que es el Estado. Se niega el misterio y el secreto, propio de las castas sacerdotales y sobreviene una exigencia de publicidad en beneficio del grupo social. La política no es asunto privativo de unos pocos, sino discusión generalizada de todos y se la vive en forma de *agoón*, de lucha, de justa oratoria, de combate de argumentos, para el cual es menester un teatro: el ágora o plaza pública, lugar de reunión ( ) antes de convertirse en mercado. Acuñan una expresión que lo dice todo: las deliberaciones y lo que de ellas salga deben realizarse *eis tó méson*, en el medio, en el centro. Se recurre a una imagen espacial que sirve para expresar la conciencia que el grupo ha cobrado de sí mismo. Espacio físico, pues la ciudad se construirá ahora en torno al ágora y no, como en las épocas anteriores (minoicas, micénicas), en torno al aplastante palacio, y espacio social, lugar de la *hestia koiné*, o comunidad pública, en el que, como le resultaba chocante al persa, se reunían para charlar o aun blasfemar si querían hacerlo. Surge de ahí el concepto y sistema de *pólis*, institución levantada en torno a la palabra, al *lógos*, que ya no es el ritual secreto, la fórmua precisa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Diferencia decisiva con las civilizaciones orientales, pues hablar, razonar, son ocupaciones propias de espíritus libres e iguales. Es Sócrates preguntando a todos o discutiendo con Protágoras; es Eurípides levantando el análisis crítico de la democracia ateniense.

A esto es a lo que los eruditos franceses y alemanes del siglo pasado llamaron entusiasmados "el milagro griego". Quizá pecaron de entusiasmo todos, franceses, alemanes, a

la hora de dibujar en transparencia la imagen de la Grecia clásica. Hasta presentarla impecable, sin sombras, decididamente racional. Con una excepción: como siempre, el aguafiestas de Nietzsche, que tuvo que oponer al espíritu apolíneo o de la luz el dionisiaco o de las tinieblas. Merece la pena explorar también esta vía.

Para ello, habrá que recordar el mito: Démeter, madre fecunda, relacionada con la tierra y sus frutos, era una de las primeras hijas de Cronos, el que los devoraba para evitar ser derrocado. Las otras hermanas de Démeter eran Hestia, diosa del hogar y Hera, divinidad del matrimonio; también fueron tres los hijos: Hades, Poseidón y el último, el mayor de todos, el poderoso Zeus, el que suplantaría al precavido padre. Pues bien: sucedió que Démeter tuvo una hija de Zeus, Perséfona, pero temerosa de la lubricidad del padre, llevó a su hija a Sicilia, en donde la ocultó en una cueva, y puso a dos serpientes para que la cuidaran. Mientras Démeter velaba así por la pureza de Perséfona, ésta se dedicaba a tejer un inmenso manto que estaba destinado a ser una representación del universo. Sólo que a la hora de aparearse, Zeus era incontenible: se acercó a Perséfona bajo la forma de una gigantesca serpiente y de aquel encuentro nació un niño, Dionisos, que se crió en la misma cueva en que fuera concebido. Siendo aún niño muere en forma terrible, pues Hera, esposa oficial de Zeus, celosa siempre, envió dos titanes a que mataran al niño. Lo despedazaron en siete partes, que primero cocieron y después asaron, para devorarlas, salvo el corazón, que logró rescatar a tiempo otra diosa tutelar, Atenea, aquella hija de Zeus, nacida de su cabeza, toda armada y resplandeciente. Mientras los titanes engullían los restos del pobre Dionisos, a Zeus le llegó el olor de la horrenda *barbecue,* acercóse a la cueva y con su mortífero rayo ejecutó a los asesinos y caníbales. Gracias al corazón que guardara Atenea, pudo Zeus, a partir de ese órgano, y con los restos de los titanes, resucitar a Dionisos, o por mejor decir, reconstruirlo. Otro mito quiere que de aquellas cenizas y restos de la infernal pitanza nacieran los hombres en la tierra.

Es la otra cara de la moneda: sombra que acompaña a la luz; las fuerzas ocultas, irracionales, instintivas, salvajes: lo que empaña aquella visión un tanto ingenua, decimonónica, *ad usum professorii,* del transparente "milagro griego". No todo fue *logos,* libertad y juegos en el ágora. Hubo un tiem-

po de sacrificios humanos, de choque de religiones primitivas (representadas por las serpientes), matriarcales (Démeter, Perséfona) con religiones jerárquicas, masculinas, centradas en un panteón más o menos organizado. Lo que no fue exclusivo de Grecia ni representativo de su espíritu.

Lo que distingue al genio helénico es otra cosa: es la rapidez de mutación cultural, el poco tiempo histórico que necesitaron para pasar, por ejemplo, de la fase del pensamiento mítico, irracional, personalizado, fabulador, al pensamiento filosófico-científico, impersonal, racionalista, crítico. Téngase presente que, en total, sólo necesitaron 300 años para que se lograra la expresión más completa de ese pensamiento filosófico-científico, el de Aristóteles, válido no sólo para la Antigüedad, sino para todo el Occidente durante casi 2 000 años. Y con otros 300 años, en la época helenística, alcanzaron el estadio que hoy llamamos tecnológico, pues Diofanto desarrolla las ecuaciones que posibilitan el cálculo integral y Herón de Alejandría construyó, en el primer siglo de la era cristiana, la primera máquina de propulsión a chorro. Existe un hecho de la historia de la matemática que es paradigmático de ese rasgo aquí denominado de "mutación cultural", aunque, recordando otros tiempos y lenguaje, bien podría denominarse "salto cualitativo". Se trata de la famosa propiedad de los ángulos internos de un triángulo rectángulo. Algo que propiamente descubrieron los egipcios hacía siglos y durante todo ese tiempo lo habían utilizado como recurso agrimensor para determinar el tamaño de las parcelas cultivadas en las márgenes del Nilo, después de que anualmente se retiraran las aguas del río. Para los egipcios, sólo era un problema práctico de naturaleza económica: cómo reconstruir los linderos de cada parcela y establecer así su legítima posesión. Lo resolvían por triangulación y aplicación de esa propiedad que relaciona a dos lados con el opuesto al ángulo recto. En cambio, lo que hicieron los griegos, y más específicamente la secta de los pitagóricos, fue elevar ese recurso, mero procedimiento empírico, al nivel de verdad general de la matemática, mediante la postulación de esa propiedad en lo que desde entonces se conoce como "teorema de Pitágoras", que sostiene que el cuadrado que se levante sobre la hipotenusa de un triángulo rectángulo es igual a la suma de los cuadrados que se construyan sobre los otros dos lados. No es lo mismo manejar una regla aplicable caso por caso que enunciar una verdad general y abs-

tracta, válida para cualquier triángulo que cumpla con la propiedad de ser rectángulo. Ése es el salto cualitativo, la mutación cultural que siempre caracterizó a los griegos.

Antes de tratar de ver cómo y dónde se opera ese salto, dicho cambio, en el caso del espectacular mito sangriento de Dionisos niño, atiéndase a la propia religión griega a fin de notar sus rasgos más acusados. Ante todo, su pluralismo, en especial si se la compara con las empobrecedoras religiones desérticas, de las que la hebrea es el modelo. No sólo porque el mundo griego (y luego, a su influjo, el romano) presentaba la riqueza de un panteón recargado frente a la máxima abstracción del monismo israelita, sino porque los griegos abundaron en mitos explicativos de todo, en particular del origen de las cosas. Para los hebreos, el origen del hombre se explica con un solo mito, que más que ser de Adán es de la voluntad trascendente y autónoma de Dios. Mientras que para los griegos, el mismo tema (de dónde procede el hombre) era explicado mediante diversos mitos, que tomaban forma regional, pues lo explicaban según las diferentes ciudades. Así, por ejemplo, para los tebanos el hombre nace de la tierra, de los dientes del dragón (otra vez la lucha con la serpiente), y de este mito surgiría su héroe nacional: Cadmo. Pero para los tesalienses el mito dominante en ese punto es el de Deucalión. Era Deucalión hijo de Prometeo. Casó con Pirra, hija a su vez de Epimeteo, hermano de Prometeo, por lo que resultaban primos. Para ese entonces, existía sobre la tierra una extraña raza de humanos, hombres de la Edad de Bronce, a los que Zeus decidió destruir mediante un gran diluvio del que sólo dos justos, Deucalión y Pirra, debían salvarse. Así lo hicieron y, no hay de qué sorprenderse, en un arca que construyeran por consejo del industrioso Prometeo. Tras nueve días y nueve noches de navegar, llegaron a las montañas de Tesalia, donde al fin se calmó la implacable lluvia. Para empezar su nueva vida, náufragos en una tierra hecha toda cual inmensa isla desierta, Zeus les envió a Hermes, su mensajero, quien les ofreció dar cumplimiento al voto que le formularan. Deucalión deseaba tener compañeros, no estar solo, y Hermes le recomendó, para lograr tal deseo, que comenzara a caminar arrojando tras de sí, por encima del hombro, "los huesos de su madre". Lo mismo debería de hacer Pirra, quien se horrorizó ante semejante impiedad. Pero Deucalión, más sagaz, digno hijo de Prometeo, al punto entendió la metáfora y comenzó a arrojar

piedras, los huesos de esa madre universal que es la Tierra. De cada piedra así lanzada nacía un hombre, y una mujer, de las que, ya tranquilizada por los resultados, arrojaba Pirra. Nada de lo cual les impidió, racionales al fin, tener ademas, según se cuida de añadir el mito, otros hijos producidos por el procedimiento tradicional, más laborioso y grato de los seres vivos. Quiere otro mito que sea el propio Prometeo quien hiciera a los hombres a partir del barro. Agréguese a ello el mito dionisiaco que nos hace nacer de aquellos restos de titanes y pedazos del niño dios. Y si se acepta dar el salto y pasar al cambio cultural que supone la explicación aportada por Anaximandro, los humanos procedemos en realidad por vía evolutiva de otras especies, de ciertos peces, que salieron a la tierra para respirar aire y caminar. Como puede verse, una riqueza incontenible de explicaciones (míticas y científicas) para un mismo punto. Por doquier, pluralismo como nota constitutiva de una cultura abierta.

Semejante pluralismo y estado de apertura determinaron, en lo religioso, una actitud de franca y general tolerancia: no sólo cada quien era libre de rendir culto a los dioses que le pluguieran, sino que el espíritu heleno se sintió obligado a respetar otras formas religiosas, por muy distintas de la suya que fueran. Se trataba de una tolerancia producto del relativismo pluralista, no el resultado de una conveniencia política momentánea. En lo que se distinguió de cierta tolerancia del Imperio persa. Por abarcar muchos pueblos en su dominio, los persas se vieron obligados a fingir respeto hacia otras manifestaciones de fe religiosa. Pero cuando lo exigían los imperativos políticos, no vacilaron jamás en destruir los altares de los pueblos subyugados. Por el contrario, cuando Alejandro, el macedonio, invadió Persia, entre los años 336-330 a.c., dio órdenes severísimas de no dañar ningún objeto del culto, mientras que cuando, dos siglos antes, los persas trataron de ocupar el territorio griego, se dedicaron a destruir templos, quemar imágenes de dioses, profanar altares, exactamente con el mismo celo con que Elías, Josías y Ezequías destruyeron las religiones adversas a la suya, levantina y monoteísta. En la Biblia en el segundo libro de los Reyes, hay un terrible relato atribuido al sumo sacerdote Hilcías, del que, para contraste, pudieran leerse algunos pasajes:

> Entonces mandó el rey al sumo sacerdote Hilcías para que sacase del templo de Jehová todos los utensilios que habían

> sido hechos para Baal, para Asera y para todo el ejército de los cielos; y los quemó fuera de Jerusalén, en el campo del Cedrón, e hizo llevar sus cenizas a Betel... Hizo también sacar la imagen de Asera fuera de Jerusalén al valle del Cedrón y la quemó y la convirtió en polvo y echó el polvo sobre los sepulcros de los hijos del pueblo. Además derribó los lugares de postración idolátrica en los cuales tejían las mujeres tiendas para Asera. E hizo venir a todos los sacerdotes de las ciudades de Judá y profanó los lugares altos donde los sacerdotes quemaban incienso, desde Geba hasta Beerseba; y derribó los altares de las puertas que estaban a la entrada de la puerta de Josué... Quitó también los caballos de los reyes de Judá que habían dedicado al Sol y quemó al fuego los carros del sol... Asimismo profanó los lugares que estaban delante de Jerusalén, los cuales Salomón, rey de Israel, había edificado a Astoret, ídolo abominable de los sidonios, a Quemos, ídolo abominable de Moaba, a Milcom, ídolo abominable de los hijos de Amón. Y quebró las estatuas y derribó las imágenes y llenó su lugar de huesos de hombres... Mató además sobre los altares a todos los sacerdotes de los lugares altos que allí estaban y quemó sobre ellos huesos de hombres y volvió a Jerusalén.

Entre los griegos, por el contrario, tales actos eran muestra de impiedad, sin importar la divinidad hacia la que se dirigieran. Esquilo, en su patriótica tragedia *Los persas*, atribuye a tales actos impíos de sacrilegio y desmesura el milagro indudable de haber derrotado los débiles helenos a los poderosos persas en la batalla marítima de Salamina. No fue hazaña pequeña, pues convendrá recordar que los persas mandados esta vez por Darío I, lograron reunir un ejército de medio millón de hombres y una flota de tres mil barcos, comandada por el propio emperador.

El otro rasgo a destacar en la cultura griega, además de su tolerancia pluralista, es el carácter evolucionista, en una forma u otra, de todas las explicaciones que dieran de la génesis de la vida en el mundo. Siempre a partir de algo, nunca del abismo de una nada o del capricho de un dios, surge la vida en sus múltiples formas. En ningún momento, el genio griego desarrolló esa explicación antirracional, típica del judeocristianismo, de la *creatio ex nihilo*, que a su vez, es producto de un *fiat*, de una orden de la voluntad aislada y separada del dios. Por lo mismo, y como consecuencia cultural de semejante enfoque, nunca en la historia del pensa-

miento griego puede encontrarse esa idea, de un libro de normás morales revelado por un dios personal a partir de otra esfera independiente de este mundo y por encima de las leyes naturales. Esa escolaridad libresca, hermenéutica, característica tanto de la sinagoga como de la mezquita, era desconocida para los griegos: no se dedicaron a desentrañar el significado de libros revelados o de letras contenidas en esos libros, sino a leer directamente en lo que mucho después, con el renacimiento del verdadero espíritu griego, llamaría Galileo el gran libro de la naturaleza. A ellos les debemos, bien es verdad que con un largo paréntesis de oscurecimiento levantino, el estudio racional del mundo como el conjunto de hechos que han de ser observados directamente.

Por fin, el tercer rasgo a destacar es menos esplendoroso y en modo alguno próximo a nuestra modernidad. Se trata de la absoluta circularidad del universo y sus sucesos. Más que a la religión, caracteriza este rasgo a la cosmovisión griega. Es lo que Borges ha llamado "la idea más perversa del universo", a saber, que lo que estamos haciendo aquí ahora es una repetición más de lo mismo que hicimos muchas veces anteriormente y que volveremos de manera inexorable a hacer una y otra vez, tantas como el mundo cíclicamente se reitere. Esa noción del Gran Año, de la circularidad de un Eterno Retorno, de la total carencia de novedad, puesto que todo ya existió tal cual volverá a existir como una copia, es quizá la gran diferencia entre la concepción griega del mundo y la hebreocristiana, colocándonos nosotros esta vez del lado semita. Podremos ser herederos del mundo clásico en muchas cosas, pero no en ésa: nuestra visión de la historia y del mundo es abierta y lineal, recibida de una civilización expectante en un futuro mejor, con Mesías, con Paraíso o con Sociedad sin Clases. Los griegos, no: los griegos desconfiaban del futuro, pues en el mejor de los casos sólo iba a traerles lo que ya les dio el pasado. Por eso, sus mitos, sus leyendas, sus proyecciones y deseos tienden al pasado. En formas diversas, levantaron el mito de una Edad de Oro, desde Hesíodo a Platón, mito del que ha quedado un débil eco en don Quijote perorando ante los atónitos cabreros en la noche manchega: "Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quienes los antiguos pusieron nombre de dorados..." Sea cual fuera la forma literaria que asuma el mito, todos coinciden en una doble visión pesimista: hacia el futuro y para con el hombre. La imaginación de los griegos no concibió el pro-

yecto de una sociedad perfecta a partir del mito del dorado pasado, y cuando lo hizo, en una de las pocas veces que lo intentó, en *La república* y en las *Leyes* platónicas, creó una pesadilla totalitaria. Pero además su pesimismo se proyectaba en el agente de esa historia mitificada, pues si la primera raza u hornada de hombres fue "dorada", se debía a que Cronos la cuidaba, velaba por ellos, al igual que hace el campesino con sus cabras y bueyes, con el más insultante de los paternalismos. Es la imagen de la vida pastoral, preagraria, tan falsa como la rusoniana, pues en efecto, el filósofo ginebrino en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* culpa a la agricultura y a la metalurgia, es decir, al progreso, de haber puesto fin a la felicidad rústica de los humanos; lo mismo enseñan los taoístas. Sólo que conviene no olvidar aquella capacidad griega de cambiar rápidamente, de intentar la mutación, sobre todo en el paso del mito al sistema de interpretación racional.

Por lo mismo, contra tal quietud miserable, que hace del hombre más un mono frutívoro que un humano, sabido es que se rebeló un dios, Prometeo, y que de esa rebelión salen muchas cosas, buenas y malas, pero que confieren su dimensión humana al proceso histórico que de ahí se deriva. No fue casualidad que Marx, en su tesis doctoral, que versaba sobre la diferencia entre las filosofías de Demócrito y Epicuro, exaltara hasta el entusiasmo romántico la figura trágica de Prometeo. Pero esa es la visión moderna, optimista y abierta del mito griego; no precisamente la que tenían los griegos mismos. Recuérdense las amargas palabras de Sófocles, en su *Edipo en Colona*: "lo mejor para el hombre es no haber nacido, pero si nace, morir cuanto antes". No obstante, sería imposible negar cierta contradicción entre el fondo del mito, el de Prometeo, y la persistencia de todos los mitos que exaltan y mantienen la inevitable circularidad del universo y de las acciones de los hombres. Por eso, habrá que detenerse un tanto en la leyenda prometeica. Aunque antes es menester seguir subrayando estas notas constantes de la cultura griega: la circularidad cósmica y el antifuturismo o pesimismo temporal.

La primera no debe sorprender demasiado en una religión eminentemente naturalista, como fue la griega. Prácticamente, todos los mitos y leyendas se relacionan con la tierra, sus estaciones y sus frutos, con el mar y sus peligros, con los astros y su regularidad. La religión grecorromana no es otra

cosa sino una lectura poética del universo, una traducción a lenguaje figurado y artístico de los fenómenos naturales. Otro punto de oposición con la religión hebreo-cristiana, decididamente antinaturalista, concentrada en la más descarnada de las abstracciones, hasta el extremo de que su único dios no tiene rostro ni siquiera nombre.

La oposición es tanto más notable cuanto que puede esquematizarse y aun fecharse, en un notable paralelismo. Entre la *Iliada* y la *Odisea* hay 100 años de diferencia, que transcurren del 850 al 750 a.c. Justamente son los mismos años en que el pueblo hebreo produce los dos textos básicos de la Biblia, el llamado texto *J* o texto Jahwé y el texto *E* o texto Elohim, que vienen a ser las fuentes primigenias del libro sagrado judío. No es entonces exagerado sostener que allí donde el espíritu griego produjo poesía épica, el espíritu hebreo se concentró en manifestaciones religiosas. Pero además de esa diferencia, que bien pudiera etiquetarse de externa al orden cultural, se dio la gran separación entre una cosmovisión centrada en el orden natural (la griega) y otra separada y aun divorciada de dicho orden, la hebrea. El dios de los judíos (como luego, el de los cristianos y el de los musulmanes) es una entidad aparte del mundo, trascendente y extraña a él, hasta el punto de que siempre tendrán que enfrentarse esas tres religiones, en el desarrollo de sus respectivas teodiceas, al problema del mal, pues si Dios, alejado del mundo, lo crea por un acto soberano de su voluntad, ha debido de incluir al mal en dicha creación, so pena de ver disminuida su potencia y alcance. En tanto que los dioses grecorromanos, del llamado paganismo, fueron siempre entidades inmanentes al mundo, representaciones de sus fuerzas, personificaciones de los distintos fenómenos naturales. La mayor consecuencia de semejante diferencia tiene que ver con las posteriores manifestaciones culturales. Para el hebreo, las leyes sociales, que regulan las relaciones de la tribu, son capitales, puesto que sin ellas no existe la noción de religión, la cual descansa en el reconocimiento de esa divinidad transmundanal por parte de un grupo de humanos; no las leyes naturales, que no le interesan para llegar a Dios. Para el espíritu griego, por el contrario, el conocimiento de la naturaleza es efecto de su relación con la divinidad. Sólo abriendo bien los ojos ante los fenómenos del mundo natural podrá entender la totalidad del universo, en la que se encuentran él y los dioses igualmente sumergidos. Por eso,

los judíos desarrollaron una obra ético-prescriptiva, mientras que los griegos levantaron una visión científico-natural del mundo.

Por lo mismo, no es de sorprender que eligieran la imagen de la circularidad repetitiva como la característica del cosmos, ya que al fin y al cabo la noción de ciclos viene a ser la comprobación de los ritmos naturales. Pero, como siempre, aguzando su rápida capacidad de racionalización de un mito, pronto dieron en su propia crítica. Es lo que le permitió a Polibio, en el siglo segundo, a.c., explicar los hechos del universo con la frialdad del más desinteresado de los analistas. Esto dice en el sexto libro de su *Historia*:

> ¿Cuál es el principio y cuál es el origen de todo cuanto existe? Puede contestarse diciendo que cuando un diluvio, una plaga, una cosecha perdida o algo similar ha sido la causa de que la mayor parte de la raza humana se destruyera, tal y como las leyendas nos dicen que sucedió y la propia razón nos sugiere que podría nuevamente suceder, entonces todas las tradiciones y todas las artes también perecerán. Pero cuando en el curso del tiempo surge una nueva población a partir de los sobrevivientes de aquel desastre, tal y como crecen las cosechas de las semillas plantadas en la tierra, puede asegurarse que recomienza la vida de la sociedad.

Por supuesto, con la mirada tendida siempre al pasado, fuente de toda enseñanza pues como propone la reina Yocasta, en el *Edipo rey* de Sófocles: "el varón prudente juzga lo nuevo por lo antiguo", lo que casi como un eco, repetirá Plutarco 600 años más tarde: "el prudente mira al pasado y el insensato al futuro" (en *De la tranquilidad del espíritu*). El paradigma de semejante actitud "reaccionaria", es decir, vuelta al pasado, es Ulises, para quien la novedad siempre causa pavor, él sólo anhela regresar a lo mismo, a lo que ya tuvo. Existe incluso una estética "reaccionaria" (hoy día se diría posmodernista) de la cultura griega: por no gustarles el futuro, lo incógnito, no aceptaban el suspenso ni literario ni teatral, sino que sabiendo previamente el desenlace, siempre el mismo, se concentraban en *cómo* había sucedido algo. Las variantes son las versiones de un hecho, no del hecho mismo; de ahí, la reiteración de temas en autores diversos: repiten el *qué*, alteran el *cómo*. El modelo más logrado de todo esto ni siquiera es literario, sino matemático, pues en efecto, las verdades geométricas comienzan por ser enun-

ciadas por Euclides en tanto tales verdades, es decir, comienzan por el final, por el resultado, que es lo que caracteriza a un teorema, para concentrar todo el interés en la demostración, que bien vista no es otra cosa sino contar *cómo* se llega a la formulación de aquella verdad. En el *Hipias Mayor*, le pregunta Sócrates al sofista, refiriéndose a otro público que ya Hipias tuvo en otro lugar: "¿Cuáles son los temas que más les gusta escucharte?" e Hipias se lo dice: "Escuchan con el mayor placer las genealogías de sus héroes y varones famosos, la conquista de las tribus y cómo se fundaron las antiguas ciudades, en una palabra, todo lo que tenga que ver con la 'arqueología' ", es decir, con el discurso de las cosas que comenzaron todo. (Pudiera hacerse aquí un alto y notar hasta qué punto la educación latinoamericana en general es extrañamente clásica: siempre mirando al pasado, siempre contando las mismas batallas, las mismas gestas, los mismos nombres.)

Por el contrario, Sartre, al evocar en *Las moscas* la tragedia clásica, revela su condición angustiada, libre y existencialmente cristiana, pero nunca griega, pues pinta a un Orestes perfectamente antihelénico. Y lo más notable es que pone el discurso existencialista en boca del pedagogo: "Por ahora, heme aquí, joven, rico y hermoso, astuto como los viejos, libre de todas las servidumbres y todas las creencias, sin familia, sin patria, sin religión, sin oficio... un hombre, en fin, superior a los otros". A lo que el pupilo, Orestes, responde: "Por mi parte, no puedo quejarme: me has dado la libertad de esos hilos que el viento arranca a las telarañas y que flotan a diez pies del suelo..." Exactamente lo opuesto: quien no tenía ni *génos*, ni patria, ni ascendientes, era peor que un esclavo: un ser sin pasado, o como dice Teognis, alguien fundamentalmente *kakós*, malo.

No es casualidad que de hecho la lengua griega apenas si tenía tiempo de futuro; mientras que era riquísima en sus matices del pasado, por medio de diversos aoristos, y es que el futuro era, gramaticalmente hablando, un desiderativo, siempre una forma modal; no es propiamente "desataré", sino "intento desatar". Al futuro sólo se llegaba, cuando había que hacerlo, por dos vías siempre indirectas: o por el conocimiento del pasado, del que se extraían lecciones, o por la intercesión divina, que por medio de sueños, oráculos o profecías, levantaba un poco el pesado velo. Pues ya lo había advertido Heráclito: el dios *oúte léguei, oúte kríptei, allá se-*

mainei. Un dios que hace señas, como en el beisbol. Reino de la confusión y explicación de por qué solo *ex post facto* podían entenderse a cabalidad los oráculos: porque los dioses griegos no tenían planes; antes al contrario, estaban ellos mismos sometidos al gran plan general y férreo de la necesidad reiterativa que dictaba la Moira, el destino. Podrá entenderse mejor el abismo que separa a la concepción cíclica, repetitiva y "pasadista" (no futurista) del mundo griego de la visión lineal, abierta y siempre expectante y futurista de la cultura hebreo-cristiana mediante el registro de un famoso pasaje de la Biblia.

Cuando Dios se le aparece a Moisés, le dice, en *Exodo* (3: 14): "Yo soy el que seré", en hebreo. Pero al pasar al griego de la Septuaginta se tradujo por *egó eimi ho óon*: no sólo "yo soy el que soy", sino aun peor: "yo soy el que ha sido", pues se prefiere el participio de pasado.

Si eran reaccionarios, en el sentido apuntado, a la hora de prever, prefiriendo con mucho revisar lo pasado, eso no les impidió avanzar en sus pretensiones omniexplicativas. Si algo distingue a esta civilización occidental es su trasfondo científico, que permite ofrecer explicaciones racionales de los fenómenos naturales y de los hechos humanos. No explicaciones míticas, que ésas las han ofrecido todas las civilizaciones, sino explicaciones sometidas al doble criterio de la razón y de la comprobación empírica, de donde surge nuestra concepción de la ciencia. Ésta es la gran gloria griega. Sólo se aportarán aquí dos ejemplos para probarlo, tal y como precisamente exige el método científico. Uno, en parte ya conocido, es de los pitagóricos; otro corresponde al desarrollo de la llamada filosofía presocrática.

Son los pitagóricos un excelente ejemplo de cómo en un mismo grupo puede operarse ese salto cualitativo al que antes se hacía referencia, que es justamente lo que permite pasar del plano mítico al racional y científico. Ante todo fueron una secta, un grupo religioso, con unas determinadas creencias. Creían los pitagóricos en la perfectibilidad del hombre mediante sucesivas rencarnaciones de su espíritu. Se trata de una creencia en realidad muy poco griega, decididamente oriental, propia de los pueblos de Asia que, en el caso griego, logró implantarse no sólo por el inevitable contacto cultural, sino por medio de aquel mito del niño Dios o Dionisos. Porque si los hombres somos el resultado de una mezcla, entre los fragmentos divinos y las cenizas de los

titanes, entonces poseemos la dual naturaleza de lo bueno y lo malo: lo divino y lo demoniaco. Un verdadero espíritu griego se hubiera limitado a conocer el origen y a recrear el mito tantas veces cuantas fuera necesario; pero el modo de ser oriental, sobre todo persa, tendía a fórmulas de salvación, de superación, de salida del mundo material. Y por medio, primero de los órficos y luego de los pitagóricos, supo aprovechar el mito de Dionisos, pues el objetivo religioso del creyente ha de ser escapar de una cárcel. Esa cárcel o tumba es el cuerpo y en ella está encerrado aquel componente divino que nos queda del dios. Repárese que además, en griego, eso de equiparar al cuerpo con una tumba resultaba semánticamente tentador, pues si al primero se le decía *sóma,* a la tumba se le mentaba *séma.* De ese modo, mediante purificaciones sucesivas, mediante la observación de determinados ritos y dietas, irá el espíritu saliendo del encierro y ganando su condición exclusivamente divina.

Hasta aquí, nada extraordinario, a no ser que se piense en lo que hay de contaminación oriental en ese tipo de pensamiento religioso. Pero los pitagóricos supieron dar el giro racional, el salto cualitativo que permite hablar de auténtica mutación cultural. Y es que, para ellos, como mejor se lograba la superación de lo material, como podría el hombre escapar a la cárcel del cuerpo y dejar volar libre su espíritu divinal, era ejerciendo las funciones de la mente en su forma más noble y elevada: esto es, haciendo matemáticas. Tal es la razón por la que los pitagóricos fueron a la vez religiosos y científicos. Es un caso único, pues no existe otra secta que exija el desarrollo de un auténtico saber superior para mejorar la condición espiritual. Y si se dio en los pitagóricos, sólo pudo deberse a la fuerza de la razón que les permitió pasar de una vulgar secta religiosa a una alta escuela de matemática.

El otro ejemplo, el de la filosofía presocrática, quizás es menos espectacular, pero es más profundo y complejo. Puede resumirse así: lo que había comenzado siendo una investigación sobre los orígenes (que si agua o aire o fuego o *ápeiron*), llegó a convertirse finalmente, en época de Leucipo y Demócrito (coetáneos de Sócrates), en una explicación racional y materialista del universo, lograda con la elegancia de una gran economía de medios. Con sólo dos elementos (átomos y vacío), la filosofía atomista griega pudo explicar desde la formación de las piedras hasta el sentido fisiológico del

tacto. Fue la segunda vez que la mente griega se acercó a lo que hoy ha construido el pensamiento occidental con el nombre de ciencia, pues, en efecto, cualquier teoría física contemporánea maneja la concepción atómica, en la que basta un número limitado de elementos y de fuerzas operativas para explicar la totalidad del universo. La otra aproximación de la mente científica griega a la contemporánea débese por extraño que pueda parecer, a aquella visión cíclica del cosmos. Eso de que el universo en su totalidad se repite y vuelve al punto de partida no está demasiado alejado de las últimas teorías evolutivas y expansionistas del cosmos a partir de la famosa hipótesis de la gran explosión (*big bang*), seguida a su vez de la hipótesis de la contracción o retraimiento de la materia hasta regresar a la concentración de densidad original que vuelva otra vez a lanzar la gran explosión que crea el universo. En todo caso, lo que cuenta no son las aproximaciones, aciertos o intuiciones precientíficas del mundo griego cuanto ese rasgo suyo tan característico de la mutación cultural, del salto cualitativo, que les hacía pasar con relativa facilidad de los niveles míticos a los racionales. Para esto aquel mito de Prometeo, ya citado de pasada, es particularmente revelador.

Convendría antes que nada comenzar rebajando los entusiasmos románticos de Marx que lo llevaron a hacer de Prometeo el héroe de su juventud filosófica. Porque lo que el mito propone no es tan progresista ni tan humanista como Marx quiso entender, ya que en definitiva no fue el hombre quien inició la larga marcha hacia el progreso científico y técnico, sino el dios que, por un gesto superior, otra vez de carácter paternalista y protector, dio inicio a la gran aventura humana. Por algo Esquilo llamó a Prometeo "maestro natural" (*didáskales péfyke*) de los mortales, que por medio del magno recurso del fuego permite el desarrollo de todas las artes y técnicas.

Cuenta el mito que Prometeo, uno de los titanes, hijo de Japeto, a su vez primo de Zeus, tenía otros dos hermanos, tan conocidos como él: Atlas y Epimeteo. El gigante Atlas, además de ser padre de demonios astrales, que quedaron materializados en dos grandes constelaciones, Hiades y Pléyades, por haber sido derrotado en la gigantomaquia que entablaran los titanes con Zeus, recibió el castigo de sostener con sus hombros la bóveda celestial, allí donde ésta se inclina sobre el Oceano, esto es, en el extremo occiden-

tal del mundo conocido. Así lo hizo hasta que Perseo, el matador de la Medusa, tuvo conmiseración de él y mostrándole el terrible rostro de la Gorgona, cambió a Atlas en piedra para pasar a ser las montañas de ese mismo nombre que limitan la tierra al sur de las Columnas de Hércules. Del otro hermano, Epimeteo, habrá ocasión de hablar, pero antes hay que atender al más famoso de todos, al mismo Prometeo. A lo que se dedicó, como buen titán que era, enemigo natural de Zeus, fue a tratar de engañar a éste. Primero, en el curso de un sacrificio solemne: preparó dos porciones del buey sacrificado: a un lado, bajo la piel, puso carne y entrañas, recubierto todo por el vientre del animal; al otro, sólo huesos, desprovistos de carne, aunque disimulados por una atractiva grasa blanca. Y le propuso a Zeus que escogiera para entregar luego la otra parte a los humanos. Como era de esperar, Zeus se equivocó: escogió la grasa blanca que sólo ocultaba los huesos, mientras los mortales recibían su buena ración de carne. El primer castigo de Zeus a Prometeo consistió en vengarse de los humanos, negándoles el fuego por haberse comido su ración de carne. Por lo mismo, Prometeo, siempre díscolo, sube al cielo y roba las simientes de fuego de la rueda del Sol, llevándolas a la tierra ocultas en el hueco de un tallo. Sobreviene entonces la ejemplar y terrible venganza del padre de los dioses: lo encadenó al Cáucaso con ligaduras de acero para que allí un águila gigantesca, nacida de Ejidna, la monstruosa sierpe, le devorara a diario el hígado, que puntualmente volvía a reproducirse. Horrendo castigo denunciado con tanta fuerza por Esquilo, cuando le hace exclamar a Prometeo:

> Oh divino cielo, rápidas alas de los vientos,
> oh ríos y sus fuentes, oh del mar y de las olas
> innumerables sonrisas, y tú, madre de todo, tierra,
> y aquel que lo ve todo, el círculo del Sol, os llamo:
> ved en mí lo que los dioses hacen sufrir a un dios.
> (Trad. de Simone Weil)

Así hasta que Hércules abatió al águila de certero flechazo y liberó al gigante. Sin embargo, como Zeus había jurado, nada menos que por la laguna Estigia, que Prometeo permanecería eternamente uncido a la montaña, inventaron un arreglo que satisfizo a todas las partes: el gigante llevaría un anillo de acero en que estaría engastado un pedazo de roca del Cáucaso. Pero aún faltaba por castigar a los mortales.

Aquí es donde va a entrar en escena Epimeteo, hermano de Prometeo.

Zeus había creado un nuevo ser, la mujer, al que todos los dioses le regalaron algo en el momento de su creación, razón por la que recibió el trasparente nombre de Pandora. Poseía todo: belleza, gracia, inteligencia, habilidad, don de la persuasión y, puesto que Hermes, dios del engaño también había aportado su regalo, la mujer encerraba en su corazón la mentira y la duplicidad. Una vez formada, Zeus desencadena su venganza: se la regala a Epimeteo y éste, olvidando el consejo de su hermano que le había encarecido no aceptar jamás regalo alguno del padre de los dioses, se dejó seducir por la belleza y atractivos de Pandora y la aceptó. Donde puede verse que la expresión "regalo griego" no se limita a la guerra de Troya. Pandora, una vez en la tierra, no sabemos en condición de qué (¿luna de miel?), abrió el cofre famoso en el que estaban encerrados todos los males y desgracias: tal era la venganza a distancia de Zeus.

Todos los males cayeron para siempre sobre los mortales; menos mal que Pandora, arrepentida y asustada, pudo cerrar el cofre a tiempo para que de él no escapara la Esperanza, prisionera en el fondo del espantoso recipiente, sólo que en este punto, para mejor entenderlo, sería bueno recordar que la voz griega que designa "esperanza" (*elpís*) quería decir propia y originariamente "ilusión", "engaño", donde se comprende el porqué de su presencia en aquella caja. Después de tan nefasto incidente, tuvo Pandora una hija de Epimeteo, Pirra, la que casó con Deucalión, hijo a su vez de Prometeo, siendo ambos, Pirra y Deucalión, los que se salvaron del diluvio aquel ya mencionado.

Hasta aquí los mitos. Tratemos ahora de ver por medio de ellos. Ante todo, el nombre mismo. Tanto el del protagonista (Prometeo) como el de su hermano (Epimeteo) son alusivos a su carácter. En efecto: *pro-méetheia* era "previsión", "prudencia"; en realidad, en forma gruesamente literal quería decir "prepensamiento" (*pro-manthánoo*), pero, por lo mismo, a quien obra antes (*pro*) de pensar, se le llama "precipitado", "irreflexivo"; de ahí el castigo, o viéndolo de otro modo, a quien se adelanta a los acontecimientos también puede tenérsele por "previsor", por "precavido", siendo esta última acepción la que explica el regalo del fuego, pues Prometeo *previó* sus beneficios para los humanos, así como también previó la construcción del arca para que se salvaran

sus hijos. En todo caso, para mal y para bien, Prometeo es el dios providente, previsor, el agente celestial que vela por los hombres, padre benévolo que, una vez, los saca del estado de animalidad para que con las técnicas del fuego entren en la historia y, otra, los salva de la destrucción a que la cólera de los otros dioses los había condenado. Continuo paternalismo, como puede verse. Y sería bueno observar que ese paternalismo no se limita al empujón inicial del regalo del fuego, pues si se atiende al discurso que Esquilo pone en boca del titán encadenado, los hombres le deben prácticamente todo:

> Tenían ojos y orejas [dice el dios de sus protegidos], pero veían y escuchaban sin propósito alguno. Perdidos en confusión, no vivían una vida auténtica. No tenían casas, pues carecían del arte de la carpintería, sino que vivían bajo tierra como las hormigas, en la húmeda oscuridad de las cuevas. Obraban al azar sin distinguir primavera o invierno del tiempo de cosechar hasta que yo, Prometeo, les revelé la marcha de las estrellas. También les enseñé (*manthánoo*) a manejar los números, a escribir, a uncir los bueyes y emplearlos en sus labores, a ensillar caballos y a surcar los mares. Les enseñé el uso de las plantas medicinales y les revelé el secreto de la profecía y la importancia de los presagios. Nadie sino yo les enseñó esas cosas que tanto ayudan a los humanos en la vida, pero que yacen ocultas en la tierra, los metales: cobre, hierro, plata y oro. En una palabra, todo lo que conocen, todas las artes, todas las habilidades se las deben los hombres a Prometeo.

Era demasiado; quizá por lo mismo, porque sonaba a exageración, a desmesura, a *Hybris*, pudo el poeta cómico Epicarmio recriminarle a Prometeo: "tú no tienes amor a los hombres (*philanthropía*), sino una enfermedad: el placer de dar".

Está bien claro que leído de modo personal y directo, se trata de otro salvador de la humanidad, pero leído en forma metafórica, siempre indirecta, surge la referencia a lo que pide el nombre mismo del dios-héroe: para avanzar, necesitan los hombres del pensamiento, la previsión y la preparación de sus actos. Uno de los encantos de la cultura griega es que comenzó encubriendo las verdades sociales de un ropaje literario, mediante el recurso del mito, antes de dar el salto a la racionalización del fenómeno a explicar.

Retornemos al hermano de Prometeo, aquel Epimeteo que casó para su y nuestra desgracia con Pandora. Si Prometeo, por su composición terminológica misma, es quien piensa *antes*, es decir si es el calculador, aunque, como se ha visto, también el irreflexivo, el previsor y asimismo el precipitado, Epimeteo, por su parte, por la fuerza de la partícula preposicional (*epí*), es el que sólo piensa *después*, el descuidado, el que obra sin pensar en las consecuencias de lo que hace hasta que, producida la acción, sólo entonces se detiene a considerar lo hecho. En efecto, el personaje le hizo honor al nombre: introdujo a la mujer en la tierra. Por más que conviene saber que hay otra versión del mito, muy distinta, tardía, ya plenamente racionalizada, como que es del sofista Protágoras, según lo cuenta Platón en el diálogo del mismo nombre, comenzando con las tradicionales palabras: "érase una vez..." (*éen gár póte jrónos...*, 320 ss.). Allí Epimeteo es quien, siempre por descuido, por precipitación, hace mal las cosas, sin necesidad de intervención femenina, en particular en lo relativo a la especie humana, al punto que su hermano, siempre Prometeo, se ve obligado a intervenir. Por haber dilapidado todas las defensas naturales en la creación de los demás animales, Epimeteo fabrica a los humanos en estado de total indefensión. Ahí es donde entra Prometeo. Primero, robando el fuego y luego, obligando de manera indirecta a Zeus a intervenir en favor de los hombres, pues lo del fuego no había sido suficiente para asegurar la sobrevivencia de los pobres mortales. Es cuando actúan Zeus y Hermes con la justa distribución a todos los hombres del sentido de la justicia y de la convivencia social. Surge así la democracia, algo más, como se ve, que hacer casas y plantar trigo. Siempre algo más y siempre recubierto de la capa literaria para justificar el porqué de determinadas acciones. No hay que olvidar que Prometeo había comenzado por engañar a los dioses y que también les enseñó esa mala maña a los humanos, de modo tal que en todo sacrificio de animales, la parte que se ofrendaba al dios era siempre la de los huesos y la maloliente grasa, quedándose los hombres con la carne. Y resulta que ni siquiera al obrar así eran culpables, puesto que se los había enseñado un dios. Compárese semejante actitud práctica con la de otras religiones que, para no encolerizar a la divinidad, renuncian a determinados alimentos y podrá apreciarse que el genio griego pudo ser efectivo sin dejar de ser artístico.

Quizá no fueron tan exageradas las palabras de Pericles; para empezar, los griegos siempre se sintieron orgullosos de ser hombres libres en vez de esclavos y sobre todo de ser los únicos en el mundo en haber aprendido, como ellos lo hicieron, a vivir como vivían, no en tanto servidores de una todopoderosa divinidad, obedientes a alguna suprema ley divina ni como funcionarios mediocres de algún oculto orden cósmico; sino como seres racionales con capacidad de discernir y juzgar, cuyas leyes eran votadas en el ágora, no "oídas" milagrosamente ni recibidas graciosamente en una montaña; cuyas artes celebraban la gloria del hombre, no de la divinidad, pues aun cuando erigieran estatuas a los dioses, éstas eran de hombres, ya que los dioses del panteón griego no dejaban de ser humanos con todos sus vicios, en cuyas ciencias la verdad, no las patrañas, fue lo primero en aparecer y cultivarse. Al orden del universo, una vez establecido, no se lo tuvo como el designio oculto de la divinidad, sino como el marco en que se ponía un límite a las acciones humanas. Tampoco santificaron a la sociedad hasta elevarla por encima del individuo. De la peculiaridad simplemente humana de la cultura griega dan fe muchas realizaciones, desde la filosofía y la literatura hasta los mitos y el teatro, pero hay un rasgo que ya notara Spengler, el olvidado y malquerido Spengler, que merece la pena volver a destacar.

Se trata de los templos griegos: abiertos, aireados, sin sentido del espacio interior, sin tener que esconder o encerrar el lugar del culto, sin arcanos, secretos o *sanctae sanctorum*. Una cultura hacia fuera, en la que se privilegia, en lo posible, a la luz y la visión, pues no hay que olvidar que la palabra "idea", tan decisiva desde la filosofía de Platón, sólo quería decir "aspecto", "semblanza", "lo que se ve y muestra", como que se derivaba del verbo *oráoo,* ver, contemplar. Compárense los abiertos, luminosos, extrovertidos templos griegos con las mezquitas que llegan del Oriente. A comenzar por el Panteón romano, construido en el segundo siglo de la era cristiana —al que Spengler con razón etiquetó "la primera y más temprana de todas las mezquitas"— y que presenta espacios cerrados, casi siempre bajo una aplastante cúpula, con disminuida entrada de luz. Algunos otros ejemplos de este tipo de construcción en Occidente son San Vitale en Ravenna, Santa Sofía en Constantinopla y, por supuesto, el Domo de la Roca o mezquita de Omar, en Jerusalén. Marcan el principio y símbolo del fin: las sucesivas oleadas de

irracionalidad, temor y sombras que, desde Oriente, se apoderaron de aquella primera idea de Europa y terminaron por imponerse triunfantes con las victorias del cristianismo y del Islam.

Todo lo que pueda decirse sobre la Grecia clásica será siempre insuficiente e incompleto. Si de la arquitectura y la estatuaria sólo tenemos ruinas para intentar comprender cómo fueron su arte y sus ciudades, de su literatura y su filosofía muchas veces ni siquiera eso. O se perdieron en su casi totalidad, como sucedió con la impresionante obra de Demócrito, o sólo pueden reconstruirse por medio de segunda mano, siempre mal intencionada, como es la de los llamados Padres de la Iglesia, los primeros polemistas cristianos, quienes en su afán por negar la cosmovisión pagana, citan en ocasiones a sus odiados enemigos, y de esas escasas citas se reconstruye fragmentariamente la riqueza de aquella espléndida expresión cultural.

Además, los mismos griegos cambiaron su consideración hacia el pasado, abandonando la reverencia por el sarcasmo. El auge y la decadencia del espíritu helénico quedan condensados en la oposición de dos escritores frente al mismo hecho. Quiere la leyenda que en el siglo VI a.C. el poeta Estesícoro quedara ciego por haber injuriado a Elena, prototipo de toda belleza. Pero Luciano de Samosata, siete siglos después, se atreve en sus impresionantes *Diálogos de los muertos* a tocar el tabú de la belleza griega en forma muy distinta. Imagina una escena en el mundo subterráneo, reino de la muerte, allí Hermes le enseña al cínico Menipo los esqueletos de las bellezas otrora famosas: Narciso, Mireo, etc. No puede ser mayor la decepción de Menipo: "¡Pero si no veo más que huesos y calaveras! ¡Muéstrame a Elena!" pide para consolarse con esa *ultima ratio*. Lo que sucede es algo que, en tanto tema, la literatura cristiana explotó después en forma diversa, de las cuales aquella en que el duque de Gandía, futuro San Francisco de Borja, ve el cadáver de la mujer amada, es quizá la más conocida. En efecto, muestra Hermes a Menipo la calavera de Elena: "Esto es Elena". La respuesta de Menipo lo dice todo: "¿Y por esto la flota de 1 000 navíos, la muerte de innumerables hombres y la destrucción de ciudades?" La sencilla observación del dios bien pudiéramos aplicarla a todo cuanto se intente decir sobre el mundo helénico: "¡Oh, Menipo! Tú no viste a esa mujer en vida!"

XVI. LA BANALIDAD DEL MAL

El precedente del holocausto, genocidio del pueblo judío europeo, en la primera mitad del siglo xx, no es ni la Inquisición ni los *pogroms* ni aquella matanza de armenios. El precedente más directo, si hay que buscar alguno, se llama *Murder, Inc.* y forma parte de la civilización ítalo-estadunidense: el crimen organizado. A menor escala, pero responde al mismo plan: cómo matar (en un caso, selectivamente; en el otro, masivamente) en forma objetiva, impersonal y sistemática.

Es posible que la única ventaja que tenga en este caso el paso del tiempo sea la de permitir un grado de reflexión más avanzado, con la consiguiente reducción de los componentes emotivos que, sobre todo al principio, dominaron en todos los intentos de comprensión del fenómeno del holocausto. Sólo a fines de ordenación de las ideas, puede intentarse un sencillo esquema que distinguiría tres niveles de captación del fenómeno: 1) nivel superficial, que arroja un primer intento de comprensión meramente descriptiva de lo sucedido: qué fue lo que pasó; 2) nivel medio, que avanza hacia el conocimiento detallado del holocausto: cómo sucedió; 3) nivel profundo, que se interesa por la estructura subsistente en dicho fenómeno: por qué fue posible que sucediera lo que sucedió.

Los primeros documentos gráficos y testimoniales, así como algunos filmes ya clásicos (Resnais, Rossif, Wajda) ejemplifican el primer nivel: corresponde al momento de máxima emoción mundial por el descubrimiento del horror, pero se queda detenido en los sentimientos que fácilmente suscita una tragedia de tales proporciones.

Obras como las de Hilberg, Reitlinger y Poliakov, entre muchas, alcanzan el nivel medio, en el que habiéndose reducido el tono emocional, se comienza a ganar en conocimiento detallado del fenómeno.

Fue Hannah Arendt quien abrió la puerta que da acceso al tercer y más profundo nivel, con su debatida obra, *Eichmann en Jerusalén. Informe sobre la trivialidad del mal*, 1963. Pero no ha sido la única. Bien es verdad que son más abundantes las obras simplemente descriptivas o históricas en

comparación con las interpretativas y analíticas. Es posible que ello se deba a que las primeras se limitan a trabajar en el nivel emotivo del hecho, mientras que las interpretativas tocan puntos controversiales, como quedó puesto de manifiesto con la resonancia que en su día tuviera la citada obra de Arendt. Las diversas comunidades judías siguen detenidas en la visión apocalíptica del suceso y parecen evitar adentrarse en las motivaciones reales del mismo; a ello se agrega el interés geopolítico de los sionistas que alimenta la visión persecutoria entre la diáspora como expediente inmigratorio.

Después de la obra de Arendt, las más osadas en el camino de la interpretación en profundidad son las del rabino estadunidense Richard L. Rubenstein: *After Auschwitz* (1974) y *The Cunning of History* (1978).

En resumen: quien sólo quiera saber lo que pasó (suponiendo que a estas alturas alguien aún lo ignore), debería concentrarse en el largo filme (nueve horas y media) de Claude Lanzmann: *Shoah* (1985), o leer el *Auschwitz* de Poliakov (1964) o el *Treblinka* de Jean-François Steiner (1966); quien desee avanzar para enterarse de cómo pasó, no puede prescindir de la obra de Hilberg, *The destruction of the European Jews* (1961), pero aquel que busque meterse en honduras de por qué pasó semejante catástrofe, deberá acudir a Arendt y a Rubenstein, en las obras ya citadas.

La tesis de la trivialidad del mal, impuesta por Arendt, ha sido deformada y malentendida: el mal no es banal porque sus ejecutantes lo fueran; no se trata de fijarse en los rostros de Eichmann o de Barbie y llegar a la nada difícil conclusión de que eran hombres tan insignificantes como todos y de que, por consiguiente, el mal que cometieron fue banal sólo porque ellos lo eran. Los grandes asesinos no llevan una marca en la cara a menos que se crea la leyenda de Barba Azul. La trivialidad a que hace referencia Hannah Arendt es la de la burocracia: en este siglo y sólo en este siglo, ha sido posible institucionalizar administrativamente el mal porque existen sociedades altamente burocratizadas, en las cuales los ciudadanos adquieren mentalidad de funcionarios dóciles y obedientes que un día llevan a cabo una tarea y al día siguiente otra, que bien puede ser la contraria, con tal de que tales tareas formen parte de las actividades previamente ordenadas. Para los burócratas alemanes realizar el conjunto de actos

que llevaron a la muerte a millones de personas fue tan banal como fabricar leicas, distribuir cartas en el correo, clasificar los comprobantes del impuesto o atender al movimiento de trenes en una estación. Desde las iglesias que extendían los certificados de pureza racial hasta los encargados de arrojar el *Zyklon-B* por las trampillas de las cámaras de gas. La trivialidad no está en las gentes, sino en el sistema y en el tipo de vida que el sistema desarrolla y en el tipo de actividad que realizan los hombres en semejante sistema. Arendt comprueba que nuestra sociedad, como ya diagnosticara Max Weber, es una sociedad burocratizada; dentro de la cual, puede ejecutarse cualquier acción con tal de organizarla debidamente por medio de los canales administrativos rutinarios. Rubenstein da un paso más allá: semejante banalidad del mal, producto de sociedades altamente burocratizadas y organizadas, es una consecuencia de las tendencias desarrolladas por la civilización occidental; no es ninguna casualidad, no es algo que ha podido dejar de pasar; no es una trivialidad banal, sino que es el lógico resultado de una forma especial de civilización. Por algo sostiene Rubenstein que "quienes vivimos en la posguerra, hemos visto el surgimiento de un universo moral absolutamente diferente", indicando con ello que el proceso de banalidad prosigue su marcha. Una vez que en una sociedad se ha implantado lo que con justeza podría denominarse la dominación de los burócratas, pueden indiferentemente fabricarse automóviles, televisores u hornos crematorios en los que se pueda matar masivamente a seres humanos. La misma empresa que produce fertilizantes es la que produce defoliantes que matan toda forma de vida vegetal en el territorio enemigo. Y ha sido posible llegar a semejante tipo de sociedad por la combinación de dos factores: la preponderancia del Estado, que sólo puede subsistir alimentándose de funcionarios, y la secularización de la conciencia religiosa, propia de las religiones judeo-cristianas; en ellas, lo que cuenta es la aplicación mundanal de los elegidos (o en tanto colectividad o en tanto individuos: caso de la vía protestante de la gracia) y sus logros materiales. Aquel protestantismo, causa orgullosa del capitalismo, lo es también de los métodos burocráticos, sin los cuales no hay posibilidad de desarrollo capitalista sostenido. En el fondo oscuro de esta civilización antinatural, antipagana, palpita lo que Rubenstein no vacila en llamar la "enfermedad judeo-cristiana". Se han sustituido las religiones naturales con la buro-

crática y abstracta; ahora es el Estado el dios al que se tiene que reverenciar o cuando menos obedecer.

Sólo que semejante explicación básica podría aceptarse en tanto condición necesaria, pero no suficiente: es menester que haya burócratas para implementar "soluciones finales" con la meticulosidad alemana, pero esos mismos burócratas podían haberse dedicado a promover el *kindergarten* para los niños judíos o a estudiar la relación entre el aumento de los lepidópteros en el verano a la puesta del sol. ¿Por qué el exterminio? Hace falta complementar aquella explicación con la condición suficiente, la cual tiene que ver con la evolución histórica occidental en sus relaciones con el mundo judío. Es cierto que la muerte masiva no le ha estado reservada en este siglo a los judíos, pues desde las masacres estalinistas hasta el genocidio camboyano el abanico tiende a abrirse. Siempre quedará por explicar el caso particular de los judíos, víctimas favoritas de una civilización crecientemente represiva. El exterminio judío del siglo XX queda explicado parcialmente en la secuencia histórica que presenta Hilberg en su ya citado libro: la sociedad cristiana recién constituida primero decidió que los judíos no podían vivir entre los cristianos si seguían siendo judíos, la implementación de semejante política dio lugar a las conversiones como forma primaria de represión; después, se avanzó otra vuelta de tuerca: se dijo que los judíos no podían vivir entre los cristianos de ninguna manera, convertidos o no, y sobrevino la fase de las expulsiones que presenta las formas directas, brutales (edicto de 1492 de los Reyes Católicos) hasta las indirectas, pero no menos brutales, de los ghettos; por último, se ha dado el paso definitivo y sin adjetivos ni consideraciones circunstanciales que ha consistido en decir que los judíos no podían vivir. Sin más. Lo que significó muerte colectiva

Es la anterior una buena explicación esquemática que deja fuera ciertas consideraciones y suscita algunas dudas. Por ejemplo, sería un error creer que en la primera fase represiva (conversión) no se mataban judíos. O que la política de asimilación (Revolución francesa y Napoleón) no era otra manera de "matarlos", convirtiéndolos en *citoyens* y negándoles especificidad judía. Y por último, esa secuencia tripartita de Hilberg tampoco explica el holocausto, explica el principio por el que se van a regir los antisemitas del siglo XX, pero no desciende a explicar la forma característica de represión nazi. Hay que tener en cuenta que lo que diferen-

cia a los nazis de las anteriores formas de represión es bien poco, tan sólo la sistematicidad. No la cantidad, que ésa se encuentra en función de la demografía del momento y de la naturaleza de la represión, sino la sistematicidad con que los nazis procedieron. En lo demás, fueron prácticamente iguales a todos los otros movimientos represivos antijudíos; en lo que se diferencian es en ese detalle: los nazis fueron sistemáticos en su concepción de la represión. No fue una represión momentánea ni localizada ni específica ni ocasional ni con excepciones. Fue una represión total y sistemática, como corresponde a una sociedad totalitaria y perfectamente organizada según el modelo burocrático.

Tampoco las explicaciones demasiado globales de Rubenstein o del mismo Hilberg penetran en el caso particular de la represión nazi. Porque no toda sociedad burocratizada lleva a cabo genocidios y aun suponiendo que se esquive la dificultad con el argumento de que, dadas las condiciones, todas lo harían, aún faltaría por explicar por qué lo hizo precisamente la sociedad alemana y por qué con los judíos. Responder que lo hizo porque el antisemitismo es eterno sigue dejando el problema abierto con un juego de palabras que nada explica. Si el antisemitismo es general y antiguo, puede de nuevo preguntarse por qué unos persiguen y otros no. O por qué unos lo hacen con más frecuencia o más saña que otros. En cualquier caso, el problema sigue en pie, no respondido, y marca los contornos de la especificidad del caso alemán.

Es un hecho histórico que el holocausto ha sido obra alemana. Es posible que, como sostiene Rubenstein, la condición de sociedad fuertemente burocratizada haya sido determinante en el tipo de genocidio llevado a cabo. Es evidente que en esta ocasión la persecución antijudía ha asumido la forma de genocidio absoluto, según la tesis de intensidad creciente que mantiene Hilberg. Pero de todos modos siempre quedará en la sombra de la más indescifrable irracionalidad por qué en Alemania. Decir que hubo persecución a los judíos también en otros países (Polonia, Hungría, Francia) es enmarañar innecesariamente el problema. Porque el hecho es que sólo en Alemania y sólo a cargo de alemanes y sólo siguiendo directrices alemanas se llevó a cabo el holocausto en tanto empresa de extirpación total y sistemática.

La mayoría de la gente, por no decir toda, se horroriza ante los resultados. Fue la reacción dominante al final de la gue-

rra cuando los diversos medios de comunicación dieron a conocer profusamente la realidad de los campos de exterminio: dos clases de cadáveres, los apilados en montones, listos para ser incinerados, y los aún vivientes, espectrales, a un paso de morir definitivamente.

Sería de un optimismo impropio asegurar que era la primera vez que el ser humano mataba tan brutal y masivamente a sus semejantes, pero en cambio era la primera vez que el mundo se enteraba de manera tan gráfica y directa, ya que en esa ocasión se dispuso de recursos informativos no menos masivos que los crímenes cometidos. El mundo se horrorizó porque por vez primera veía de lo que era capaz la vesania humana. Sólo que quedarse detenidos en el horror de las imágenes es una forma cómoda de no asustarse demasiado: aun es peor lo que esas imágenes significan. Aquellas dos clases de cadáveres agotan las promesas del universo nazi: por un lado, la disponibilidad absoluta del ser humano; por otro, la aparición de una nueva especie. Fueron posibles las montañas de cadáveres a partir de la noción de disponibilidad: los humanos son como cualquier material modificable, del que se termina por desechar una parte residual. Como si se tratara de aves sacrificadas, reses de matedero o simplemente, despojos, piltrafas, bagazo inservible. En cuanto a los muertos vivientes que, a la hora siempre tardía de la liberación, se arrastraban entre la geometría elemental de los campos, anuncian los moradores de la ciudad del futuro: *Mil novecientos ochenta y cuatro* nació de los campos de concentración y exterminio. La disposición de la sociedad será decididamente vertical: arriba, la clase superior, la *nomenklatura,* las SS, el *inner party* o como quiera llamarse a la minoría dominante; abajo, al ilimitado servicio de aquéllos, la masa informe y utilizable de los *underdogs,* los infrahombres, los *proles*: buenos para trabajar un tiempo y morir rápido. Por doquier, esas dos ideas: disponibilidad y maleabilidad. Los nazis pusieron la primera piedra de un edificio que no ha dejado de levantarse: el de la ingeniería social, para tratar al hombre como mero ladrillo, a partir del cual intentar cualquier proyecto, por monstruoso que suene.

El proyecto particular de los nazis afectaba directa, aunque no exclusivamente, a los judíos. Era un proyecto bien simple: limpieza del espacio habitable por los dueños de la casa. Todo lo que fuera considerado nocivo, dañino o sim-

plemente impropio de aquel espacio, debía ser eliminado. Los nazis sólo hicieron lo que se conoce como "poner en orden la casa propia". Para ello, partieron de una clasificación elemental: quiénes tienen derecho a vivir en ella y quiénes, no. A estos últimos debe hacérselos desaparecer. Más que una ideología racista, la de los nazis era una ideología profiláctica, higiénica, desinfectante: de un lado, lo limpio, lo puro, lo impoluto; del otro, la suciedad, las impurezas, la basura. De modo tal que las teorías racistas estaban subordinadas a la gran teoría profiláctica, complementándola. Porque hacía mucho que los alemanes (y los ingleses y los franceses) habían elaborado complicadas teorías racistas, pero lo que hicieron los nazis fue poner esas teorías racistas al servicio de una teoría más potente, de naturaleza clínica: como medida de profilaxia, en un espacio bien ordenado, los puros no deben mezclarse con los impuros.

Eso explica las diversas fases de la represión antijudía de los nazis: comenzaron por aislar a los judíos, como quien localiza el germen a eliminar, siguieron con su expulsión y extrañamiento, a modo de aislamiento, para terminar con la medida más radical de todas, la solución final o de exterminio definitivo y total del agente contaminante.

Quien desee extraer consideraciones filosófico-morales de semejante experiencia puede fijarse en lo que sucede cuando la idea se impone a la práctica. La mente nazi fue del todo lógica, si por lógica se entiende aquella mente que no se desvía ni un milímetro de la ejecución del plan antes trazado. Por sicopatología, es sabido que la logicidad exagerada es propia de los paranoicos. Pero sería demasiado fácil volver a la excusa de que estaban locos al hacer lo que hicieron; quizás algunos de ellos, quizás al principio, quizás en la elaboración de su doctrina, pero sin la mansa, fiel e indefectible colaboración del pueblo alemán, que por muy burócrata que fuera, no estaba loco, habría sido imposible la realización de tan inmenso proyecto. Es algo muy dicho, pero no estaría de más repetirlo: los nazis no mataron judíos por el placer de matar ni porque los odiaran ni porque quisieran apoderarse de sus bienes ni sólo porque fueran una raza inferior: también los franceses, en tanto celtas, y los italianos, en tanto latinos, eran para ellos, los arios, razas inferiores, y no tuvieron necesidad de exterminarlos en el tiempo en que pudieron hacerlo. A los judíos los hacen desaparecer simplemente porque contaminaban el espacio

ario, el cual debía de ser limpiado de impurezas. De modo que más que sangrientos asesinos, que se recrean de manera sádica con el sufrimiento de sus víctimas, hay que verlos como eficaces desratizadores que llevan a cabo una desagradable, pero necesaria e impostergable tarea. Tenían un trabajo que hacer y lo hicieron hasta el límite de sus fuerzas y posibilidades, que fueron muchas.

Al conocer en detalle la empresa profiláctica del nazismo con los judíos, hay un aspecto que no sólo llama la atención, sino que crea cierto malestar intelectual. Desde el primer momento, en todo instante, los nazis se dedicaron a borrar concienzudamente las huellas de lo que estaban haciendo. Jamás emplearon expresiones directas como "matar", "liquidar" y similares, sino que comenzaron por hablar de "solución final" y siguieron empleando circunlocuciones tales como "reacomodo", "instalación", "disposición" y otras no menos eufemísticas y neutras. Es por eso, por esconder su gigantesca obra de limpieza, que se vieron enfrentados a unos tremendos problemas de logística administrativa de los campos. Para hacer desaparecer totalmente los cuerpos, inventaron los hornos crematorios, pues no se conformaron con enterrar a sus víctimas, sino que necesitaban incinerarlos para que, en parte, se fueran en humo, y en parte, en cenizas que tenían buen cuidado de esparcir luego en los ríos para que desaparecieran por completo. Lo mismo hicieron los soviéticos con sus víctimas: Slansky y sus compañeros, juzgados sumariamente en Praga al principio de los años cincuenta, fueron ahorcados, quemados y luego sus cenizas fueron esparcidas en algún río.

Pero en el caso de los nazis, los problemas fueron descomunales, ya que no es lo mismo hacer desaparecer por ese procedimiento 13 cuerpos que hacerlo con millones y millones. Les costó mucho dinero y esfuerzos y perdieron en ello mucho tiempo. Todo para no dejar ni rastro de lo que hacían con los judíos.

A primera vista, parece un contrasentido, cuando menos, una anomalía, algo inexplicable según la propia mentalidad nazi. Si tan seguros estaban de su doctrina y de dominar el mundo con un Reich milenario, ¿por qué tomarse el trabajo de hacer desaparecer hasta el último átomo de los judíos asesinados? Eso de ocultar el cadáver y hacerlo desaparecer por completo es preocupación habitual en cualquier asesino, desde los *gangsters* del norte (Chicago, Nueva York)

hasta los del sur (militares de guerras "sucias"). Pero el criminal común y corriente obra así como medida de protección: para no ser inculpado, por aquel viejo principio según el cual no hay delito sin prueba. Ahí es cuando surge el desconcierto al considerar el caso de los eficientes nazis: no es posible que desde el primer momento en que se dedicaron a eliminar judíos estuvieran preocupados por alguna culpabilidad y las posibles consecuencias en el caso de ser descubiertos. Lo cierto es que ellos habían sido los primeros en proclamar a los cuatro vientos lo que iban a hacer y el porqué de sus actos. Además, cada vez que tuvieron que tomar terribles y salvajes represalias, desde Lídice hasta Oradour o las Fosas Ardeatinas, lo hicieron en forma abierta, a pleno cielo, y asumiendo la plena responsabilidad de sus actos, ya que obraban así precisamente para aterrorizar al mundo. ¿Por qué, en el caso de los judíos, esa extraña obsesión por esconder la más mínima traza de su eliminación masiva?

Llegaron hasta la perfección semántica de prohibir usar el término "cadáver"; en su lugar, quienes operaban con los cuerpos, deberían decir "figuras" o "andrajos", pero nunca "muerto" ni similar, so pena de ser duramente castigados.

Lo que más molesta es pensar que obraron así por mala conciencia y como arrepentidos de lo que estaban haciendo: les daba vergüenza ser los vulgares criminales y se engañaban a sí mismos y pretendían engañar al mundo fingiendo que no habían hecho nada malo, para lo cual escondían y hacían desaparecer los residuos de sus travesuras. Ni hablaban de lo que hacían ni dejaban rastro alguno, en un afán por hacer olvidar sus crímenes. De tal modo que eran unos asesinos masivos, implacables, organizados, todo lo que se quiera decir, pero al final resultaban ser vergonzantes. Huían de su crimen hasta en el lenguaje administrativo con que inevitablemente necesitaban referirse a él. ¿De verdad cabe pensar la posibilidad de que sintieran vergüenza y un escondido arrepentimiento? Resultaría una nota demasiado humana como para creer que semejante debilidad pudiera aquejar a los nazis; de haber sido así, habría una grieta en el edificio, una falla en su visión del mundo y una esperanza en su monstruosa conducta.

La sola explicación posible es la más sencilla y sobre todo la más coherente con el propio pensamiento nazi. Tiene además la ventaja de que también es válida para los crímenes

soviéticos similares. Como en tantas otras ocasiones, la clave está en Orwell: es aquello de declarar a los enemigos del Estado "no personas" en el momento de hacerlos desaparecer. Así desaparecen definitivamente: no sólo dejan de molestar, es decir, de existir, en el presente, sino que también desaparecen del pasado, no han existido jamás, son borrados para simpre del libro de la historia, de la memoria de los hombres.

De entrada, para los nazis, los judíos eran no personas, o sea, no eran propiamente humanos, sino una raza inferior, subhumana, de modo tal que, al hacerlos desaparecer, además de hacer un favor a los pueblos superiores, propiamente humanos, limpiándolos de semejante plaga, no estaban eliminando en realidad a seres humanos, sino a una especie de insectos, de cosas, de desechos, de figuras, de andrajos. ¿De qué manera guarda el hombre memoria de sí mismo, desde tiempos inmemoriales? Mediante el culto a los muertos, que comienza con el enterramiento y la marca del lugar donde sepulta a sus semejantes. A sus semejantes, pero justamente los nazis no estaban matando semejantes, luego no merecían ni siquiera ser enterrados. De haberlos enterrado, habrían corrido el peligro de que alguien de las futuras generaciones sacara sus restos y los confundiera con los de los hombres propiamente "hombres". Los judíos debían desaparecer de la faz de la tierra, no sólo físicamente, sino hasta su memoria, sus nombres, su historia, su más sutil vestigio. Como si nunca hubieran existido. En el Reich milenario, que los nazis comenzaban a levantar, no habrían existido jamás, y semejante tarea ingente era la que las venideras generaciones de alemanes debían agradecer, sin siquiera saberlo, a los sacrificados hombres de Himmler.* Tal fue el mensaje de la conferencia de Wansee a los fieles soldados de la ss. Esa es la razón de una saña, que no fue tal, sino sistematicidad de una idea: el mundo pertenece a unos, pero no a otros. Aquel proclamado *Lebensraum* exigía un complementario espacio de muerte para quienes no tenían derecho al espacio vital. Los campos de exterminio marcan así el *Todesraum* de la cultura nazi.

A la aplicación de esas ideas, a su puesta en marcha, se ha convenido en calificarlo de "mal". No puede haber mal

* Político alemán, jefe de la Gestapo. Fue el máximo responsable de las tareas de represión y genocidio cometidas por el nazismo.

más vulgarmente administrativo ni, al mismo tiempo, más propiamente humano. Antes del mal nazi se registraba el habitual, nacido de reacciones instintivas, hipotalámicas; el mal nazi, el holocausto, es consecuencia directa del cerebro más evolucionado del hombre, el más perfeccionado: nace de la racionalidad de una idea y se materializa con la racionalidad de un plan. Quien vaya a deducir de ahí que el hombre es más peligroso cuanto más racional y avanzado, no andará muy errado.

Cuenta Jorge Semprún en *Le grand voyage* su propia experiencia como prisionero que fue en Buchenwald, en tanto español y comunista. Tuvo la suerte de sobrevivir y, tan pronto fueron liberados los pocos afortunados que escaparon al infierno, el protagonista de la novela hace al fin lo que desde el encierro del campo siempre había deseado hacer: se dirige a una hermosa casa de campo alemana, situada sobre una espléndida colina, justo enfrente del campo de concentración, casa a la que no había dejado de ver todos los días desde su encierro. Una vez fuera, quiere invertir la posición: ver desde la casa el campo.

En la casa, hay una respetable señora de edad mayor, de cabellos grises, que aunque un poco asustada al principio, accede *höfflich* a enseñarle el interior de su acogedora mansión. Lo que busca el recién liberado está en el primer piso: el magnífico balcón que posee la *gemütliche Wohnstube* en donde se reúne aquella apacible familia. Una impresionante vista sobre el campo, incluida la chimenea gigantesca del crematorio: como quien dice entrada de palco para el espectáculo cotidiano. Al preguntar el prisionero a la amable dama qué pensaban cuando en la noche, todas las noches, veían elevarse hasta el cielo las llamas incesantes, ésta sólo acierta a decirle que también perdió a sus dos hijos en la guerra. Es la medida alemana del valor de las vidas: dos contra millones. De resto, todo había transcurrido tranquila y ordenadamente en aquella agradable casa que todos los días disfrutó de contemplar la atareada actividad de un campo de muerte.

La banalidad del mal no sólo cubre a los funcionarios: todos lo aceptaron de la manera más natural. Esa es justamente su trivialidad. Siempre queda el raro consuelo de que la próxima vez será aún más banal.

EL VICIO DE ESCRIBIR

XVII. ALABANZA DE LA SOLEDAD

TODA INVECTIVA contra la soledad se guarece en la Biblia por aquello de que no es bueno que el hombre esté solo. Quienes tal exaltan olvidan lo que vino luego: la soledad de dos en compañía. Valéry abundó en el tema al sugerir que la creación de la mujer sirvió para hacerle sentir mejor la soledad al hombre. Cosa que siempre ha sabido el refranero: más vale solo que mal acompañado y, el buey suelto bien se lame.

Y, pese a todo, el hombre se ha empeñado en levantar sociedades cada vez más gregarias. Al punto de que hay pueblos-especie, en los que el individuo poco vale, pues que todo se subordina a los intereses y a la persistencia del grupo. Los sociobiólogos, que también pasaron de moda, sostendrían que son los genes quienes desde sus misteriosas profundidades mandan y orientan en beneficio de la especie. Razón de más para querer burlarlos al menos por un tiempo en que practicar el enervante placer de la soledad. Conforme la humanidad marcha hacia cada vez más ejemplares, aumentarán sin término los horrendos hormigueros, de los que las monstruosas ciudades, tipo México o Tokio, son apenas un abreboca. Por si fuera poco, las ideologías colectivistas y esa enfermiza manía deportiva de exaltar el trabajo de equipo sólo sirven para atentar contra el sano ejercicio de la soledad. Cada hora que pase resultará más difícil estar solo. Robinson, además de una alegoría, ya es un mito, apenas concebible para los apretujados moradores de este fin de siglo y de milenio. Prueba de que la soledad, además de buena, es un lujo, la proporciona la exquisita tendencia de los pudientes a aislarse en lugares casi secretos que equivalen a auténticas reservas, si no de una especie amenazada, cuando menos de la más deleitosa de las humanas inclinaciones: estar solo.

Solo. Soledad. Solitud. Solitario. Soledumbre. Soledoso. Tantas voces que denotan riqueza del concepto hasta rematar en soltero, el solitario profesional. Palabras con raigambre que apuntan a lo que quiere estar separado, pues tal es el origen de todas las soledades. Por algo, en inglés, estar solo o quedarse solo es sinónimo de estar en paz y tranqui-

lidad. En nuestra lengua, una de sus más excelsas cumbres viene señalada por las *Soledades* de Góngora, las del "mentido robador de Europa". Y el Fénix de los Ingenios las cantó, con económica exaltación: "A mis soledades voy, de mis soledades vengo. Porque para estar conmigo me bastan mis pensamientos". Ya barruntaba Lope que la soledad no es tan fiera como algunos la pintan. El sensato doctor Johnson aconsejaba a su inseparable Boswell: "Si estás ocioso, no estás solo, si estás solo, no estás ocioso". Vieja cantinela repetida: "Jamás encontré compañero que lo fuera tanto como la soledad", apréndese en el *Walden* de Thoreau. Y es que todos bebieron de Ciceron: *"Numquam minus solum esse quam cum solus esset"*. Tan cierto es que harto lo prueba su contrario: la peor de las soledades es la de la muchedumbre, ya que nunca faltan espíritus medrosos que, con tal de no quedarse solos consigo mismos, a solas y perfectamente solitarios, capaces son de juntarse hasta con el diablo: de ahí los clubes, las reuniones, los ejercicios, las iglesias y los partidos. En el fondo, diagnosticaría el más elemental freudiano, añoranza del claustro materno, regreso a la envoltura protectora, miedo a aceptarse como lo que todos somos: solitarios integrales, partículas sueltas, átomos al azar. Para impedírnoslo y aturdirnos con moléculas de toda suerte están las religiones (que reúnen: *religan*) y las asociaciones variopintas. Sería dignísima del mayor respeto la religión que lo fuera de un solo individuo, excluyente de todos, que ni buscara prosélitos ni ofreciera otro consuelo que el de la soledad misma. De existir, se apresurarían a lapidarlo, como hicieron con aquel gran solitario creado por Ibsen, "un enemigo del pueblo". ¿Qué negocios podrían hacerse con quien, fuera de lo material estricto, se bastara sin necesidad de intermediarios disfrazados de obispos o de secretarios generales? Gozan de popularidad los débiles, aquellos que precisan acudir a cada instante al permanente consultorio de la Señorita Corazones Solitarios. En cambio, qué profunda antipatía suscitó Greta Garbo cuando, al desaparecer del mundo y su pomposidad, sólo expresó un deseo, bien es verdad que el más noble de todos: *"I want to be alone..."*

XVIII. GANAR, PERDER

PALABREJA de moda, hórrida de sonido: competitividad. Mal inevitable en faenas capitalistas: quien no se espabila, perece. Y todo aquello tan poético, del tamaño de los peces a la hora de entredevorarse. Tampoco es para asustarse: desde que el mundo es mundo, selva ha sido por las acciones del hombre, la fiera más feroz entre todas. Sólo que ofende un tanto a oídos católicos esa idolatría al triunfador, esa exaltación de los éxitos en señal de gracia: sabido es que para los herejes boreales quien en este mundo gana, asegurado tiene el otro, en torcida simplificación del Evangelio.

De rebote, mal parado queda el perdedor: abominable concepto para los competitivos. Decir *loser* entre los anglos, es zaherimiento seguro acompañado de escarnio: todos quieren ganar en la gran feria de las vanidades, nadie quiere perder y quien lo haga, tenido será por condenado, maldito, peor que sarnoso, marcado con señal de infamia. O ganar o reventar, sin posible término medio. De ahí que vivan obsesionados por parecer triunfadores, y mientras lo son o no se presentan los signos exteriores de riqueza, la figuración social, la apariencia, el fingimiento, la hazañería, el relumbrón, y si es posible acompañado todo esto de fanfarronería, eso es lo único que cuenta. Más de uno se endeuda hasta las cejas con bodas y saraos por el "qué dirán" y ni siquiera ante el "porque no digan". Todo menos caer en la abyección del derrotado, del perdedor.

Muy lejos queda el Caballero de la Triste Figura: altísima expresión del perdedor más noble, humano y admirable que vieran los siglos pasados y alcancen a contemplar los venideros. Mal pueden entender otros pueblos y naciones a una cultura que vive y se desarrolla a la sombra del quijotismo: para quien lo que cuenta no es nunca el resultado, sino la intención; antes el modo de obrar que los beneficios por conseguir; gesto que está por arriba del efecto. Porque, ya lo pidiera el clásico, cada uno ha de obrar como quien es, no como le obligan a ser. Sólo que en un tiempo de codicia y gasto pocos se atreven a ser mientras la mayoría acepte jugar a ganador.

Mal tuvieron que entender los mercaderes septentrionales

a Melville y su quijotesco capitán Ahab: buscar el absoluto, perseguir la obsesión, ceñirse al propio ideal aun a trueque de la vida, cosa que no es el mejor camino para recoger triunfos fáciles, negociables en la bolsa. Starbuck, la voz del sentido común, el Panza de esa historia, se lo grita al final: "Oh Ahab, no es demasiado tarde para desistir. Fíjate que no es Moby Dick la que te busca, sino tú, tú, quien locamente la persigues". ¿Perdió Ahab en el fondo del mar? ¿Perdió Alonso Quijano en la playa de Barcelona? En realidad ¿quién pierde y quién gana? No se trata de pedir lo más a cambio de lo menos, como pretenden los buscadores de la divinidad, sino de reconocer la inanidad de los triunfos, la relatividad de los términos. Y en todo caso, a la desesperada, recordar que es impropio de caballeros el ganar a toda costa.

Al término del empeño, tendrá razón, más que don Quijote, el fiel y vulgar Sancho: "Cuanto más, que desnudo nací, desnudo me hallo: ni pierdo ni gano". Es la partida más difícil: las cosas están hechas de tal modo que se gana o se pierde; más de esto que de lo primero, pues en muchas ocasiones, las peores, ganar es perder.

XIX. SUSURROS, NO GRITOS

ENTRE LA forzada hipocresía inglesa y el vulgar exhibicionismo napolitano ha de haber un término medio, un cierto equilibrio de los sentimientos. Malo es contenerse, hacerse violencia, sofrenarse para aparentar carencia donde hay padecer, pero lo otro no es menos reprobable: llorar a moco tendido, sin pudor ni recato, gritar a los cuatro vientos lo que se siente o cree sentir, pregonar la intimidad de los sentimientos, abriendo lo escondido en cada pecho.

Menester será elegir en este punto entre Unamuno y Gracián. Se impone el buen juicio y discreción del jesuita sobre el exceso y desmesura del vasco. "Hay que saber llorar", gritó casi don Miguel, en su *Sentimiento trágico de la vida,* y por si quedaban dudas de lo que pedía: "Estoy convencido de que resolveríamos muchas cosas si saliendo todos a la calle y poniendo a la luz nuestras penas nos pusiéramos en común a llorarlas y a dar gritos al cielo..." Una barbaridad: casi un concierto de rock. Frente a semejante enormidad, Gracián, corona de la discreción, dice: "Nunca quejarse. La queja siempre trae descrédito". Y es que, para seguir con el mismo oráculo: "No hay mayor señorío que el de sí mismo, de sus afectos, que llega a ser triunfo del albedrío".

Lo peor de los plañideros, de los sensibleros y afectados es la vulgar mostración de lo privativo: ¿a quién le importan dolores ajenos y alegrías que no sean propias? Bastante tiene cada uno con sentir sus pasiones para andar compartiendo las de otros, lo que además es necia pretensión: sentir es asunto tan particular como intraspasable. Nada hay más soez que llantos y risas públicos. Si hay que hacerlo, hágase con retención, para dentro, que mostrar unos y otras es fuente de molestias para los demás y de embarazo para quien así se prodiga.

Bien están los sentimientos mientras sean privados o tan reservadamente compartidos que, por ellos, dos se hagan uno. Mal está el sentimentalismo, prostitución y venta de lo que se siente, procedente del desbordamiento romántico. Por ahí se explica Unamuno, hijo del XIX, hambriento de inmortalidad y borracho de individualismo. Hace tiempo que se midió el daño causado por el bendito romanticismo. Para

empezar, exaltación de lo irracional desde Rousseau a Nietzsche y a Heidegger; luego, ese gusto por lo trágico y turbulento, acompañado del mal gusto por la tuberculosis, los suicidios y las muertes tempranas; para no mencionar la invención nefasta de los nacionalismos y, en general, la pérdida del equilibrio y la mesura, condensada en la gritería de los sentimientos. Retención contra el frenesí de los sentidos. Prudencia frente al desenfreno, que a la postre más disfruta quien administra y regatea que el que desborda y malgasta lo poco que se tiene. Siempre Gracián, inevitable Gracián: "Tener que desear para no ser felizmente desdichado; los hartazgos de felicidad son mortales: donde acaba el deseo comienza el temor; si se ha de irritar, sea antes por impaciencia del deseo que por enfado de la fruición". Lo que supo resumir en tres palabras el sutil aragonés: "Dejar con hambre". Pero ¿qué hambre pueden tener o hacer sentir los vociferantes, los ansiosos, los emocionales y patéticos? Se agotan en sí mismos, en el triste espectáculo de su sensiblería desbordada y sus glotonas efusiones, de lo uno o lo otro.

Louis Ferdinand Destouches, mejor conocido por Céline, ni jesuita ni discreto ni siquiera moderado en su tremendista prosa, lo sentenció: "la obscenidad siempre reside en los sentimientos".

XX. EL ARTE DE TENER ENEMIGOS

DOS TESIS extremas. La de Platón, en *Leyes*: "todos los hombres son pública o privadamente enemigos de todos los demás". Y la del judeocristianismo: eso de amar a los prójimos. Cuidado porque ambas tienen sus matices. Añadía Platón: "cada uno es también enemigo de sí mismo", mientras que los creyentes en el amor universal, practíquenlo o no, proponen algo muy raro: amarse "como a uno mismo". La oposición sólo sería aparente: para el ateniense, el peor enemigo lo llevamos dentro, así que eso de pedir que amemos a los demás como nos amamos nosotros mismos no es decir gran cosa, pues según notara Bernard Shaw, si nos llevamos bien, si nos soportamos, no pasaría de ser una impertinencia, pero si acaso no nos aguantamos, se caería en la injuria.

Sobre todo: eso de dedicarse a ganar amigos, como propuso en uno de los primeros *best-sellers* aquel señor con nombre de sala neoyorquina, es cosa propia de campesinos y mercaderes. Los seres pensantes, intelectuales o menos, pueden permitirse el lujo de tener enemigos. Incluso: deben. Más bien es un orgullo: no hay baldón peor que todos hablen bien de uno. Lo que cuenta es reconocer a los enemigos y en particular cuidarlos mucho: no sea cosa que de pronto se echen a perder, abandonen la hostilidad y pasen a engrosar las filas del más peligroso grupo que puede acechar a cualquiera: los amigos. Esa es la auténtica amenaza; de ahí salen todos los riesgos. No de los enemigos, a los que por serlos, se les ve venir, sino de los queridos amigos. Ya el viejo refrán lo recogió inapelable: "de mis amigos guárdeme Dios, que de mis enemigos me guardo yo". Porque el amigo oficial tiene todas las ventajas a la hora de asestar la puñalada: dirá la gente que si hasta su mejor amigo ha tenido que obrar así, por algo será. No es de extrañar que el sombrío y clarividente Blake se quejara en el verso: "tu amistad más de una vez ha hecho sangrar mi corazón / sé mi enemigo, por favor".

De ahí que, una vez más, como siempre, santa razón tuvo Wilde: nunca se es demasiado cuidadoso a la hora de escoger a los enemigos. El gran *dandy* irlandés proponía elegirlos por su inteligencia, lo que quizá fuera posible en aquella época

tan poblada de individualidades. Pero si ahora uno se pusiera exigente en ese punto, correría el riesgo de quedarse en la peor de las situaciones: rodeado sólo de amigos. Hoy, más que la inteligencia, tan escasa, hay que pedirles constancia a los enemigos. Que no cejen, pues ¿cómo saber, sin su aversión sostenida, que se está en el buen camino? Se quejaba el Cid, al salir para el destierro, "esto me han vuelto míos enemigos malos", sin incurrir en redundancia alguna, ya que los buenos enemigos son como los perros, de una hostilidad fiel a toda prueba.

Sólo que así como hay falsos amigos, hay enemigos poco seguros, nada recomendables a la hora de tener que contar con su enemistad. El tremendismo de Pablo, en la primera carta a los Corintios, le lleva a hablar del Cristo como aquel que pone a sus enemigos bajo sus pies y llega a profetizar que el postrer enemigo en ser vencido será la muerte. ¿Por qué esa manía de tener a la muerte como enemiga? Al contrario: es la única amiga real, sincera, que no fallará en su momento y sin la cual la vida sería insufrible. Los verdaderos enemigos son otros y precisamente la mejor prueba de que no lo es la muerte es que tarde o temprano también acabará con ellos. Lo de verlos pasar en forma cadavérica por delante de la puerta ya son sutilezas del alma oriental.

Algunos aseguran que sólo los egoístas carecen de enemigos, recordando quizás aquellas últimas palabras del gran político catalán del siglo pasado, Francisco Pi y Margall: "muero sin enemigos: no he hecho ningún favor a nadie". Primero: es muy triste pasar por la vida sin un solo enemigo, como cualquier vendedor de pulidoras, y luego, la verdad, es pagar un precio muy alto: se priva uno de la exquisita crueldad de hacer de vez en cuando favores.

XXI. EL RESTO ES SILENCIO

CONTICINIO, es sabido, designa esa hora de la noche en que todo calla; en la jerga militar latina se oponía a *gallicinio*, el momento en que al menos los gallos comienzan a parlotear, anunciando el fin de la noche. Alta capacidad poética de los antiguos: ¿será verdad que hay una hora en la noche, al menos una hora, en que todo calla? La máxima felicidad: no tener que soportar ni ruidos ni sonidos ni quejidos ni estridencias, zumbidos, rechinamientos, crujidos, estruendos, borborigmos, gorgoteos, estrépitos y otros fragores; nada, ni siquiera voces. Silencio, ausencia de sonidos, conticinio. No porque lo dijera el poeta francés, sino porque es verdad: "sólo el silencio es grande; todo lo demás es debilidad". Hasta por el evangelista fue intuida la grandeza del silencio: en el *Apocalipsis*, asegura San Juan que cuando finalmente se abra el terrible y temido séptimo sello, habrá un total silencio en el universo. ¿Por qué no lo abren pronto? Ahora tienen con qué.

En este mundo, sobran ruidos. Harto conocen los informadores, los semiólogos y los teóricos de la comunicación, tan precisos como banales, que el ruido acompaña inevitablemente al mensaje. Es la medida de su entropía, de su degradación, de su anunciada muerte. Cuando todo sea zumbido, cuando se pierda el código, borradas las significaciones, predominará el ruido, un absoluto y ensordecedor ruido, inmensa barahúnda cacofónica, en que culminará esta civilización gárrula y rimbombante, disonante y parlera, productora de ruidos sin ton pero con son.

Lejos del mundanal ruido trataron siempre de irse los pocos sabios, retirados discretamente de aqueste mundo malvado: *tacitae per amica silentia lunae*. Justo lo que anhelaba Virgilio: "por entre el amistoso silencio de la callada luna", recobrar el sentido de conceptos y palabras. Pocos saben callar lo suficiente, en el momento oportuno. Como por ejemplo, los amantes creados por Rilke, quienes "bajo las manos se hacen fecundos como años de vendimia". O los muertos, que sólo hablan torcidamente por medio de la voz que los vivos les prestan, para sus fines y componendas. El arte de callar y exaltar el silencio. Quizá en el mundo antiguo, fren-

te al quieto mar Jónico, sintió Heráclito que los ojos son testigos más fieles que los oídos porque necio es quien se agita en palabras. Pero ¿hoy? ¿Puede alguien concebir un programa de televisión silencioso, callado, y a este triste mundo sin televisión? Ruidos por doquier, aturdimiento, ignorante garrulería, algarabía tecnológica. Falta el añorado silencio, la fecunda reticencia.

Hasta el refranero resulta insuficiente: si bien es cierto casi siempre que por la boca muere el pez, no todas las veces quien calla, otorga. Hablar es acto peligroso, tan comprometedor que puede llegar al límite de la patología: hablar por hablar. Amo y escudero, don Quijote y Sancho, hablan mucho: sólo uno hace ruidos. Porque el difícil arte del silencio no está en callar siempre, como el idiota, sino en administrar con tino lo que haya que decir. El resto es silencio, como supo en su momento postrero el desdichado príncipe danés. ¿Quién, sin temor a ser acusado de loco o de simple, se atrevería hoy a erigir en divisa la recomendación finalísima del *Tractatus*: "de lo que no se puede hablar, menester es callar"?

XXII. HACER EL AMOR

SUELEN LOS manuales sajones presentar una sección que es más propia de un libro de urbanidad: los *do's and don'ts*, lo que se hace y lo que no, con énfasis en el deber. Porque para ellos, como para los franceses, "hacer" tiene un uso amplísimo, verdadero verbo auxiliar. Pueden decir, sin escandalizarse, "hacer la confianza", allí donde a nosotros nos basta "confiar", e incluso "hacer una boca" para expresar desaprobación o rechazo de algo. Mientras que en la cultura de lengua española "hacer" casi siempre tiene una connotación material: se hace una mesa o una reverencia, lo que implica algún acto físico, un cierto esfuerzo, lo que no podría decirse, como les gusta a los franceses, en el caso de "hacer semblante", en vez de "fingir". De ellos, de los franceses, nos viene eso ya tan aceptado de "hacer el amor". En verdad, ¿el amor *se hace*?

Hasta los años 30, los puristas protestaban: sostenían que "hacer el amor" era un galicismo que equivalía a "cortejar", "galantear", donde de inmediato puede apreciarse que se trataba de otra cosa, si acaso de los prolegómenos, pero nunca la culminación. Además, por detrás de eso del galanteo está el machismo hispánico, pues en principio no eran ellas las llamadas a cortejar al varón. No es que el verdadero español o hispanoparlante no "hiciera el amor", a la francesa, sino que, para eso, reservaba expresiones directas y cuidado si soeces, que también existen en las otras lenguas. O bien creaba sus propias metáforas, sin necesidad de entrar en detalles. Así, el buen Arcipreste, de nombre Juan Ruiz, sólo habla de "juntar" y "juntamiento", mientras que el bachiller Francisco de Rojas puso en boca de Calixto una de las más hermosas imágenes amorosas de todos los tiempos que, como era de esperar, Barthes ignoró a la hora de su *Discurso amoroso*: "nadando por este fuego de tu deseo, toda mi vida...", le pide Calixto a la sin par Melibea y aun lo completaba con una insinuante alegoría marinera: "¿no quieres que me arrime al dulce puerto...?" Lo de "nadar" es clásico, pues basta con recordar a Quevedo: "el amor es nadador: desnuda y desnudador / el amar es el nadar: desnudar y desnudar". Pareciera que suena mejor "nadar" que el vulgar

"hacer", y hasta "juntamiento" tiene un sentido de intimidad del que carece esa gruesa expresión artesana: "hacer el amor". De nuevo: ¿puede *hacerse* eso que es el amor?

No sólo se hacen mesas, también se hacen muecas y hasta prodigios. La fábrica humana es tan diversa en su inventiva cuan fecunda y nadie se cansa de hacer algo y, si tal sucede, podría seguir haciéndolo sólo por hacer, que es una de las formas más tristes con las que a veces también se hace el amor. Sólo que siempre sonará a esfuerzo dirigido a un fin. Se hace una seña para llamar a alguien; se hace una mesa para comer en ella. Entonces ¿tiene sentido hablar de hacer algo tan evanescente y sutil como el amor? Quizá más de uno piense que se puede y por eso persiste en su agitación, como si acaso la frecuencia dictara pasión y voluntad amorosas para lograr un resultado. A ver si a fuerza de intentarlo, una y otra vez, hace, produce, construye el amor. Visión propia de sociedades industriales, maquinistas, fabriles, laboriosas y técnicas, pero en cualquier caso muy alejada de la visión clásica que presenta Ovidio: *ars amandi.*

Pese a todo ¿por qué no? Si en esta época a los productos de taller y mecánica se les tiene por artísticos sólo porque se *hacen,* incluso a veces en serie, no es de extrañar que también el amor haya pasado a ser un producto, algo que simplemente *se hace*: como un canasto o un favor.

XXIII. EL VICIO DE ESCRIBIR

PARA ALGUNOS, droga sin la cual no es fácil vivir. Para otros, tatuaje que arde cuando no se practica. Para los más, un oficio como cualquier otro. No faltan quienes lo tengan por desahogo y aun quienes lo vean como recurso extraordinario al que acudir de tarde en tarde. Lo de compararlo con un diálogo no pasa de simpleza. Si acaso, un extraño y forzado diálogo consigo mismo. Es el cuento del loco: pregunta un orate a otro qué está haciendo para obtener la respuesta de que se está escribiendo a sí mismo. ¿Y qué te dices? Cauta contestación: lo sabré cuando reciba la carta.

El escritor no sabe qué ha dicho realmente hasta que no recibe los ecos de su escrito. Siempre, como en todo eco, distorsionados. Quien pensó ser irónico encontrará que lo tomaron al pie de la letra. Las alusiones pasan por ataques malintencionados. Y la crítica es siempre torcida porque el escritor es un amargado que no cree en nada y nada respeta. Inevitable: sólo queda aceptarlo con la peor de las resignaciones.

Esclavitud y gozo: a la vez, afán y disfrute, el escribir se apodera del escritor convirtiéndolo de actor en medianero. Muñidor de palabras, babildero del lenguaje, siente muchas veces el escritor que la fuerza del texto lo arrastra cual río salido de madre. Quizá él provocó la avenida, pero luego la fuerza del torrente lo lleva hacia riberas insospechadas. Suele comenzarse sabiendo lo que se pretende decir para arribar a discursos jamás presentidos. El estilo lo es todo: no cuenta qué se escribe, sino cómo se hace. El placer es siempre modal, nunca sustantivo. Que si lo fuera, se contentarían los humanos siempre con lo mismo. No es que en la variación esté el gusto, es que la variación es el gusto. Y precisamente el de escribir es uno de los más variados y variables. También de los más peligrosos.

Escribir, acto impúdico: revelar y, pese a ello, revelarse. En el fondo, los menos desvergonzados vienen a ser los escritores exhibicionistas, los que meten el yo a cada instante, como aquel ornitorrinco de Unamuno. El yo es el escondrijo soñado. Por el contrario, el falso pudor del impersonal (el

menospreciado *man* que tanto molestaba a Heidegger, el *on* francés, nuestro *se*) termina por resultar trasparencia que más bien incita al saqueo de la intimidad literaria. Tarea vana querer guarecerse tras las palabras. Todo lector es al mismo tiempo huésped bienvenido y no deseado, invitado y extraño, familiar y ajeno. Es cierto que sin él no tendría mayor sentido la empresa escrituraria, pero tan pronto se entromete, aquélla queda trastornada. De primer propósito múdase en intenciones prestadas. El intruso termina por participar en la empresa que, de onanismo original, se troca en involuntaria cópula. Por lo demás, es una coyunda perfectamente estéril: del forzado acoplamiento autor-lector sólo pueden salir malentendidos, vale decir, interpretaciones.

Sobre todo, el escritor es un gran y desconcertado solitario: náufrago forzoso de la isla que lo aprisiona y en la que voluntariamente se recluye. Larra sigue vivo entre nosotros, con su lucidez pesimista y su fallido designio: reirse de las ridiculeces contemporáneas. Más de una vez, escribir es sólo eso: desesperar. Los más, *hoi póloi*, confunden desesperación y humor. Otro clavo en la cruz. Para un eterno recomenzar sin pretender enseñar nada: apenas dar forma a las palabras, que poseen la dudosa virtud de amontonarse. Es aquella "intolerable lucha" de que se quejara Eliot "*with words and meanings*".

La receta más sencilla y más sabia la dio uno de los grandes de la prosa castellana, José Martínez Ruiz, mejor conocido como Azorín: "el secreto del arte de escribir consiste en eliminar". ¿Por qué no intentar llegar al límite de esa eliminación?

MITOS Y TEORÍAS

XXIV. PERSISTENCIA DEL NACIONALISMO

Lo terrible de la cabeza de Medusa, la más temible de las Gorgonas, eran sus inmensos y fijos ojos: con ellos petrificaba a quien la mirase. O se arranca de un tajo la cabeza, como hiciera Perseo e inmortalizara Cellini para gloria de la *loggia* florentina, o se padece la pétrea congelación de esa mirada. Quienes han contemplado el rostro del nacionalismo están condenados a ser piedras atravesadas en la historia de los pueblos.

También puede echarse mano de otro mito: es el nacionalismo la Bella Durmiente que, una vez despertada por el beso romántico del siglo XIX, llega a transformarse en el incontrolable monstruo del doctor Frankenstein.

Estado y nación

La solución más boba y manida para salir de aprietos es acudir al cómodo recurso del doble registro: hay un nacionalismo bueno y otro, malo. Ejemplos, no menos tontos y usados: buenos son los nacionalismos africanos, asiáticos, latinoamericanos y malo, malísimo, es el nacionalismo alemán o el japonés. O el estadunidense, que recibe el feo nombre de imperialismo. Ojalá el mundo fuera tan simple como quieren siempre los maniqueos. De cerca, las cosas se complican.

Primero fue el Estado; luego, la nación. Y de ahí, el monstruo: naciones-estado. El Estado, lo más antiguo, es el marco legal que permite una vida social comunitaria, sin importar, en principio, la nacionalidad de sus ciudadanos. Roma fue un Estado, nunca una nación; al contrario, los *cives romani* procedían de muchas y diversas regiones o *gentes* o naciones. Cuando *una* nación predomina y busca la exclusiva, en vez de un simple Estado, surge el híbrido: estado-nación; en vez de ser un instrumento legal pasa a ser una máquina nacional. Fue el romanticismo el culpable: enamorado de las diferencias y obsesionado con la naturaleza, exalta la nación como el origen común e intransferible de un grupo humano. El Estado fue conquistado por la nación y el nacionalismo

es el sentimiento resultante, la ideología encubridora, la venta del producto.

Pero la contradicción estado-nación subsiste. Paradigma: la Revolución francesa que, por un lado, exalta los derechos del hombre, que se supone son universales, y por otro, la soberanía nacional, que no pasa de ser una reclamación particular y aun reducida a un solo país. Con ello, o bien los derechos humanos tropiezan con la multitud de soberanías que habrían de propiciarse, o bien se convierten y diluyen en simples derechos nacionales. Por algo, habla Hannah Arendt de la "perversión del Estado" por haber llegado a ser simple instrumento de la nación. Quizá todos los integrantes del Estado sean ciudadanos, pero sólo unos serán nacionales, esto es, ciudadanos de primera por serlo de "nación", o sea, por haber nacido allí. Los otros, si acaso, naturalizados, son ciudadanos de segunda. Esa es la perversión: lo natural, lo fáctico, el azar predomina sobre lo legal, lo estatuido, lo necesario. Por lo mismo, en esa inversión de valores, los nazis fueron consecuentes y llegaron hasta la esquizofrenia constitucional al distinguir nítidamente entre *Staatsfremde* y *Volksfremde*, pues no era lo mismo ni valoraban igual ser extranjero por pertenecer a otro Estado que serlo por formar parte de otro pueblo o nación. Ambos eran extranjeros, pero en adelanto orwelliano, los segundos lo eran más: caso de los judíos, que aunque fueran ciudadanos (de hecho y de derecho, pertenecían al *Staat* alemán), *en realidad* eran totalmente extraños por pertenecer a otro pueblo o nación (*Volk*) y no al sagrado pueblo alemán. "En realidad" lo explica todo: no basta con las apariencias, sino que armados de alguna clave (sangre, raza, clase) hay que penetrar en el fondo de los fenómenos, en la "realidad". Ese fue el truco metodológico de las doctrinas románticas y el combustible que animó al nacionalismo rampante, no sólo durante el XIX.

Ambigüedad y contradicciones

Lo más divertido del nacionalismo es su permanente ambigüedad; además de aquella pobre dualidad entre lo bueno y lo malo, se presenta la confusión entre nacionalismo y religión. Se ha dicho que no es casualidad que apareciera el nacionalismo justo cuando la religión declina y hasta se pretende que aquél es tan sólo un sucedáneo de ésta, la forma moderna

de ser religioso. De modo tal que el nacionalismo sería complemento de la religión. En vez de adorar y servir a Dios, se quema incienso en el altar de la nación. Explicación de la erección de panteones y otros sagrados monumentos nacionales. Por algo, los religiosos fundamentalistas y fanáticos judíos de Mea Shearim abominan del Estado de Israel: ven en los nacionalistas israelíes su peor competidor (además de unos blasfemos) al pretender remplazar un culto con otro, no menos trascendente. Sólo que, de nuevo, las cosas no son tan simples. Ahí están los mahometanos para probar que, más que complemento, el nacionalismo es potenciador de la religión. Además, eso de que la religión ha declinado es desgraciadamente otro mito racionalista del siglo pasado. También aseguraron que las naciones se disolverían para que surgiera el internacionalismo fraternal. Hay más religión que nunca (de todas: de la "verdadera" y de las otras) y un nacionalismo tan fuerte como en la época de Bismarck o Garibaldi. Sólo que más extendido: ahora cualquier etnia tiene su banderita y un sitio en la ONU. Tal es su otra cara ambigua: muerte y transfiguración. En lugar de disminuir, como ingenuamente creyeran los apóstoles internacionalistas (entre los cuales, los más ingenuos, los marxistas), ha rebrotado con más fuerza. De ahí, sus permanentes y aun jocosas contradicciones.

Se supone que debe existir el sentimiento nacional búlgaro, lo que no ha impedido que su himno "nacional" contuviera esta emotiva estrofa: "Gloria al gran Sol de Lenin y Stalin que, con sus rayos, ilumina nuestro camino". Ghana, antes de llamarse nacionalistamente Ghana, era una colonia británica conocida como Costa de Oro; para un vibrante sentimiento nacional, tal nombre resultaba inadmisible y se inventaron lo de Ghana que, al parecer, designaba en el pasado a un mítico Imperio africano, del que se sabe muy poco, pero lo que se sabe es que no contenía entre sus fronteras a la Costa de Oro. Qué más da. También deben existir ardorosos nacionalistas pakistanos, que idolatren a su nación, Pakistán. Quizá sepan (o aun no se los han dicho) que ese nombre (Pakistán) fue inventado por un estudiante de Cambridge, a partir de las iniciales de las provincias musulmanas de la India. Puestos a inventar nuevos nombres en beneficio de nuevas nacionalidades, nadie como aquel doctor Sukarno de Indonesia, que se empeñó en crear una nueva nación, formada por otras tres (Indonesia, Malasia y Filipinas), por

lo que, en un alarde de calenturienta imaginación, propuso llamarla "Mafilindo", como quien le pone nombre a una quinta en recuerdo de sus tres hijas. Claro que si a ver vamos, hay ciertos nombres americanos nada lucidos: Estados Unidos (que no es nombre propio ni unívoco) solucionó el problema cortando por el medio, es decir, cogió el nombre de todo el continente. Debe ser por eso por lo que a los pobres argentinos les dejaron sin un sustantivo que los represente. Semejantes absurdos no son exclusivos ni del pasado siglo ni del Tercer Mundo; no estará de más recordar que si el nacionalismo inglés (inglés, de lengua y cultura inglesas, no sólo del país) se alimenta orgullosamente del culto a la gran figura de Shakespeare, el primer poeta nacional, el bardo de Avon, etc., ello se debe a los eruditos alemanes que, en el XVIII, para combatir al clasicismo francés (Racine y compañía), lo elevaron a ese pedestal del que aún no ha bajado.

Las contradicciones se dan en todos los terrenos. El más minado es aquel que aspira a definir y precisar el concepto de "nación". Porque si, como algunos simples creen, la lengua fuera el criterio, hace muchos siglos que no debería existir Suiza ni, contemporáneamente, la India. Desde luego, que aquello de que la nación está formada por los nacionales, entendiendo por tales los nacidos en el mismo territorio, hace tiempo que dejó de ser cierto. Que se lo pregunten a los hijos de tunecinos o argelinos nacidos en Francia o a los de los *Arbeitgäster* o inmigrantes, nacidos en Alemania o en Suiza. Si una mujer turca da a luz en Düsseldorf, ese niño no será necesariamente alemán, como parecería exigir el credo nacionalista original, sino que sigue siendo un extranjero, un *Volksfremde*, pues el nazismo dejó bien sembrada su semilla, el huevo de la serpiente, y no sólo en suelo alemán.

TRIUNFO Y FRACASO

Puestos a tomar las cosas con un poco de humor, no hay la menor duda de que el capítulo más hilarante del nacionalismo lo proporciona el marxismo. ¡Pobre marxismo! La verdad es que habiendo fracasado en tantos terrenos, no debería extrañar que uno de sus primeros y más sonados fracasos fuera el que le suministrara el nacionalismo, recuerda aquella fábula de las dos jarras, la de hierro y la de barro, por supuesto, el hierro es siempre nacionalista.

Primero dijeron los marxistas que eso del nacionalismo era un producto burgués y, como tal, condenado a desaparecer en la sociedad socialista. Menos mal que no fue así, porqué, de lo contrario, difícilmente hubiera podido la Unión Soviética ganarle la guerra a los alemanes: lo hicieron en nombre de la Santa Rusia. Pero cuando las cosas se complicaron de veras fue al surgir las nuevas naciones tercermundistas: ¿manifestación simplemente burguesa? Entonces, comenzó ese juego de billar a cuatro bandas, con aquello de que hay buenos y malos nacionalismos, según que propugnen o no la revolución o según como sean sus relaciones con la Unión Soviética (o con China o con Cuba, dependiendo). Para no hablar de la inmensa contradicción que encierra el Imperio ruso, unificado y centralizador, y la multitud de nacionalidades más o menos permitidas en su interior, no todas felices de pertenecer "voluntariamente" al Leviatán. Y es que era inevitable el choque: el marxismo es una teoría que explica la historia mediante un corte vertical (los de arriba frente a los de abajo: explotadores y explotados), mientras que el nacionalismo siempre lo hace de manera horizontal (pluralidades humanas enfrentadas). El hecho indisputable es que en semejante pugna ha triunfado plenamente el nacionalismo: en un siglo largo ha creado multitud de nuevos Estados y alimentado el fuego de los viejos, pero el marxismo ha fracasado por completo al no lograr destruir (como prometiera) al menos un solo Estado.

Pro y contra

Todo eso está muy bien, pero la gente quiere definiciones personales: ¿a favor o en contra del nacionalismo? Si es usted marxista puro, de la vieja escuela, tiene que estar en contra y echar mano de todos los apolillados *slogans* internacionalistas; si, por el contrario, piensa tercermundistamente, a lo Fanon, a lo Che Guevara, abrazará cualquier nacionalismo con tal, eso sí, de que apunte en la dirección del imperialismo que a usted le convenga, es decir, que más deteste. Si es antiestadunidense, apoyará al nacionalismo nicaragüense y aun al libio o al angoleño, pero si es antisoviético, aplaudirá al nacionalismo afgano o al chadiano o al de los vietnamitas. Nadie puede quejarse: hay para todos los gustos. ¿Y el de andar por casa, el nacionalismo propio, el que

se supone que le corresponde tener a cada *quisque*? Ahí la respuesta es matizada.

Una mínima y clásica lección sociológica enseña que la condición de "ser humano" no es innata, sino adquirida y modificable; se refiere a aquello de los niños lobo, dejados en la selva: ni hablan ni pueden adoptar la posición erecta, son prácticamente animales. Para adquirir y perfeccionar la condición "humana", es decir, civilizada, con todas sus ventajas y todos sus inconvenientes, es menester convivir de manera social y formarse culturalmente, y si tal se hace en los grandes conglomerados humanos, mejor: más civilizados estarán siempre los habitantes de la gran metrópoli que los del villorrio o aldea. Lección vieja desde Aristóteles. Cuanto más internacional, más abierto, más cosmopolita, más humano será el hombre; el nacionalismo es siempre recurso provinciano, de angostura y encogimiento. Pero hay que comprenderlo: quienes no tienen otra cosa de la cual agarrarse, echan mano de eso, de su exaltado, insultante y agresivo nacionalismo.

XXV. LA DECLINACIÓN MARXISTA O DISTINTAS FORMAS DE DESPEDIRSE

Advierte Borges que el suicidio y las despedidas, si se menudean, pierden dignidad. Lo que no impide hablar de adioses, en plural, sin aludir con ello a los repetidos adioses que pudiera intentar un mismo sujeto, sino a la diversidad de maneras que aquellos afecten.

Quizá con motivo de la despedida china al marxismo, ha recobrado interés el viejo tema de los adioses a la gran doctrina. Más que viejo, reiterado: desde Schapper y Lassalle hasta Colletti y Lévi, pasando por Bernstein, Kautsky y Korsch, han sido tantos los adioses que más que movimiento social el marxismo parece un huérfano abandonado en solitario andèn de estación. En estos días, postrimeros del siglo, vuelven a estar de moda las despedidas.

Lo de menos es tratar de averiguar por qué se despiden: desde desengaños históricos (Checoslovaquia, Polonia, Afganistán) hasta oscuros movimientos del alma, cada quien tendrá una razón o, al menos, una excusa, para retirarse de la escena marxista. Más digno de curiosidad será saber de qué se despiden, pues pudiera darse el caso de que estén diciendo adiós a realidades muy diferentes y hasta enfrentadas. Manifiesto resulta que un escolástico frío y sistemático como Colletti no se despide de lo mismo que un aventurero trotacaminos como Koestler o un romántico lacrimógeno como Garaudy. Si el italiano se despide de una teoría, el húngaro lo hace de un riesgo y el francés, de una creencia. De ahí, la diversidad de sus destinos: Colletti sustituye una teoría con otra (la vuelta a Kant), Koestler se embarca en otro riesgo (el sionismo), y Garaudy da tumbos de creencia en creencia (primero, el cristianismo y, por ahora, el mahometanismo), quizá confirmando aquello de que los errores son perfectamente intercambiables.

Autenticidad del marxismo

Lo que sirve para percatarse de que hay una aparente diversidad de marxismos, pese a los esfuerzos centralizado-

res, absorbentes y eclesiásticos por unificar el dogma. Por ahí habría que empezar: por tratar de disipar parte al menos de la niebla que rodea al equívoco concepto de "marxismo". Sin que necesariamente sean excluyentes, se oye mentar cuando menos tres nombres capitales, alusivos a la misma entidad: marxismo auténtico (o real), marxismo filosófico y marxismo ideológico. O, si se prefiere: el marxismo como práctica sociopolítica, como filosofía y como ideología. Lo importante de las diferencias es dado por la circunstancia pragmática de que no es ciertamente igual despedirse de una militancia política que de una investigación económica o sociológica o vagamente filosófica.

La querella en torno al título de autenticidad del marxismo es tan vana cuan enriquecedora. Vana, por esconder un falso problema; enriquecedora, a la vista de la selva escrituraria a que ha dado lugar. Disputar por el derecho a representar la pureza originaria y, por lo tanto, la autenticidad indiscutida del marxismo, es tan falso como luchar por la instauración del cristianismo primitivo. Quizá tenga algún sentido hablar de "cristianismo primitivo" forzando documentos y testimonios de la época (rollos del mar Muerto, crónicas de Flavio Josefo) para imaginar algo así como una miserable secta judía perdida en el desierto, tipo esenios. La realidad es que el cristianismo se reduce, se agota y se expresa a cabalidad en las diversas iglesias existentes. Al mismo tiempo, la realidad es que el marxismo se reduce, se limita y se manifiesta con plenitud en la variedad de regímenes y movimientos políticos que se reclaman de unos textos tan clásicos (incluyendo a Lenin) que ya deberían ser considerados auténticos evangelios o textos sagrados.

Quienes se pelean por imponer una lectura de los *Manuscritos* sobre la del *Capital* o privilegiar tal sección de los míticos *Grundrisse* sobre la *Ideología alemana* sólo logran probar su pertenencia alejandrina: escoliastas insomnes que fatigan los códices sacralizados para arrancarles algún reflejo inédito, o la estéril sorpresa de una débil variante, o la oscura posibilidad de propiciar un giro semántico imperceptible al término "alienación". Menesterosos ratones de biblioteca que van royendo media docena de manoseados textos, en la altanera creencia de que, al igual que los cabalistas del Zohar, si persisten en su alucinado empeño, alguna remota madrugada podrán tropezar con la clave que les revele la prístina legitimación de la doctrina. Qué más dará que traduzcan de

ésta o de aquella manera, que lean antes un texto que otro, que partan de Hegel o de Ricardo, que "economicen" o "humanicen" a Marx: su marxismo, si acaso, será enclenque producto de laboratorio para acotado consumo del cenáculo académico, casi sociedad secreta en vías de extinguirse o de pasar al misterio de una estremecida clandestinidad. Porque la verdadera cara del marxismo, la única cara del marxismo, la realidad histórica, palpable y comprobable del marxismo, llámase Unión Soviética y países satelizados de Europa, China, Vietnam, Albania, Yugoslavia, Cuba, Laos, Etiopía, Angola, Jemer Rojo, Sendero Rojo, Brigadas Rojas *et alia.* No hay otro marxismo real y auténtico que el encarnado en los regímenes comunistas (*Gulag* comprendido) y en los movimientos revolucionarios (terrorismo incluido). No estará de más recordar ciertas palabras de Jacques Monod, Premio Nobel de Química, en su famoso y es de temer que ya algo olvidado *El azar y la necesidad*:

> Cierto que se puede estar en desacuerdo con esta reconstitución [refiérese a la que él mismo acaba de hacer del marxismo] y negar que corresponda al pensamiento auténtico de Marx y Engels. Pero sería absolutamente secundario. La influencia de una ideología depende de la significación que dicha ideología cobre entre sus adeptos, así como de la que le otorguen sus epígonos.

Los epígonos del marxismo son los regímenes y movimientos que han realizado o aspiran a realizar política y prácticamente los postulados de aquella vieja teoría marxista. El hecho siempre discutible de que, al realizarlos, se hayan apartado tantos centímetros o miriámetros de la doctrina supuestamente original es, como señala Monod, muy secundario. Lo que cuenta es lo realizado o intentado realizar en la práctica política, no la oscura idea embrionaria en su supuesta pureza primigenia. Al marxismo se le juzga y reconoce por la práctica política. "Por sus obras los conoceréis", dijo el otro judío. Y la variante de Engels es harto conocida: "la prueba del *pudding* está en comerlo". Las palabras de Kolakowski, otro tránsfuga del marxismo, poseen claridad suficiente.

> El marxismo ha pasado a ser una noción dotada de contenido institucional, no de contenido intelectual, cosa que, por lo demás, ocurre con toda doctrina propia de una Iglesia.
>
> [*El hombre sin alternativa*]

VIGENCIA DEL MARXISMO

Por otra parte, acéptese por un instante la tesis de los puristas, de los esforzados defensores de una mítica autenticidad textual del marxismo. Las consecuencias serían: *a*) la más drástica reducción de cualquier *praxis* a la sola teoría (siempre en el supuesto forzado de que exista una sola teoría digna de los apelativos de auténtica y original); *b*) la total reducción del marxismo a filosofía, una más de las muchas que ha producido el reiterativo afán del hombre por coordinar palabras.

En el primer caso, al reducir el marxismo a sólo teoría, se le estaría, antimarxistamente, negando su condición de doctrina revolucionaria, de teoría ideada para realizarse en la práctica social, que es justamente lo que han logrado todos los regímenes que se reclaman del marxismo; pero sucede que, al considerarlo tan sólo una filosofía más, la supuesta vigencia del marxismo quedaría reducida a la de cualquier otra filosofía de su época. Siendo así, el marxismo tendría tanta vigencia como pudiera tenerla el positivismo de Comte, el biologismo de Spencer o el pragmatismo de James. Sería, a no dudar, la mejor noticia que le podrían dar al Pentágono y al Departamento de Estado del Imperio estadunidense que, en caso de seguir interesado en combatirlo, no tendría sino que gastar muy poco dinero en reforzar el *staff* de profesores liberales y neoconservadores en las universidades de Estados Unidos. Algunos están equivocados en este punto. Y no da la impresión de que, desde 1918, lo estén los gobiernos del optimista "mundo libre". Para su práctica política, el marxismo sólo es la práctica política rival. No porque se apoye en la correcta teoría del valor o en la originaria desalienación del hombre, sino porque, al constituirse en práctica política, ha generado otro Imperio, no menos ambicioso que aquel y, desde luego, perfectamente competidor y excluyente. El resto son pamplinas de eruditos encasillados en media docena de páginas enmohecidas. El verdadero, real, auténtico marxismo tiene nombres y apellidos registrados: los de los países, regímenes y movimientos autodenominados "socialistas" o "comunistas".

Sin embargo, no hay que ser cicateros y negarles toda "vigencia" a los cultores del marxismo escolástico, a los descifradores de textos y matices. Poseen la misma vigencia que tienen los estudiosos del cartesianismo o de los textos de

Platón o de Malebranche. No más: una vigencia fantasmagórica, quimérica, de juego de sombras, de confrontación de ideas, de periódicos congresos eruditos. La vigencia arqueológica de lo muerto y desenterrado. Los sistemas filosóficos (si persisten en que el marxismo entre en esta categoría) no tienen otra vigencia que la que les pueda conferir la débil y mudable memoria de los hombres: piezas de un museo para ser contempladas y estudiadas. Pero, si por "vigencia del marxismo" se entiende la correspondiente a las realidades sociopolíticas de los regímenes oficialmente marxistas y mientras tales regímenes existan, el marxismo poseerá una muy precisa vigencia. Algo que debería de alegrar los corazones de los creyentes en la nueva fe: no cabe duda de que el marxismo (es decir, el Imperio "socialista") avanza. Tal y como en su día avanzó el cristianismo hasta lograr apoderarse de la cabeza del Imperio de entonces y, desde ahí, decretar la vigencia de la religión única. De momento, mientras se enfrenten las dos fuerzas imperiales, cada una legitima a la otra. Así, la vigencia del marxismo se la confiere la política rival estadunidense, no los arduos estudiosos de las trajinadas páginas de Marx y Engels. Contraprueba de esta tesis la ofrece la propia soberana indiferencia de los regímenes marxistas para con su doctrina, tan notable que bien pudiera levantarse una suerte de ley: *a mayor influencia material de la ideología marxista, menor desarrollo de la filosofía marxista.* En efecto, ¿cuáles son los aportes filosóficos del mundo comunista al marxismo? En todo caso, ¿cuáles pueden compararse con los realizados *in vitro* en las capillas y escuelas de Occidente? ¿Qué nombres del mundo comunista pueden competir con cualquiera de los de la Escuela de Francfort o con los de Gramsci, Althusser o Colletti? De tan sencilla, la explicación es insultante: ¿para qué necesitarían los regímenes políticos marxistas, firmemente asentados en el poder, seguir perdiendo el tiempo con discusiones escolásticas sobre los textos sagrados o sobre la profundidad teórica de la doctrina?

Adiós al marxismo

Se entenderá, a la luz de todo lo anterior, que sólo tiene pleno sentido decir adiós al marxismo cuando se trate de una despedida práctica, de naturaleza política, militante y activa, mientras que apenas tendrá un sentido restringido, analógi-

co, esa misma expresión aplicada a la parte muerta, no vigente, del marxismo, esto es, a la filosofía marxista primigenia.

Así es: despedirse de una doctrina filosófica del pasado, de una teoría conceptual registrada históricamente, sólo puede querer decir que, por cualquiera de las razones (personales, de agotamiento doctrinario, de carencia de recursos, etc.), se deja de estudiar esa doctrina. Entonces, el adiós al marxismo será únicamente un adiós académico, un adiós a los textos marxistas. Mientras que, aplicado al marxismo real, institucional, al marxismo vigente y activo, decirle adiós significa mucho más: quiere decir que se abandona una acción política (la famosa *praxis*), también por las razones que fuere, y que se deja de luchar por: a) la consolidación de ciertos regímenes marxistas; b) la propagación del marxismo en otros lugares y la constitución de nuevos regímenes marxistas.

Por supuesto, que son más importantes los restringidos adioses filosóficos, puesto que, por lo general, se justifican mediante un aporte teórico rectificativo del marxismo. La lista es larguísima y siempre interesante: Silone, Fast, Nizan, Lefebvre, Claudín, Djilas, Zinoviev, Semprún, Haya de la Torre, Roy, y recientemente, Colletti, apenas si son unos pocos nombres de una ilustre pléyade de "desengañados". Los otros, los que se despiden del marxismo real, no sólo de la filosofía marxista, suelen ser menos atractivos en lo teórico, por lo mismo que habiendo sido activistas la mayor parte de sus vidas, o no sienten la necesidad de razonar su partida o ésta es tan violenta que vienen a dar en el otro extremo: en un desenfrenado anticomunismo, no menos activo que su anterior militancia marxista, conducta corriente en los conversos.

La encrucijada del marxismo

No la del marxismo real, el marxismo político, dominante en aquellos gobiernos o movimientos revolucionarios, sino la de la pálida filosofía marxista, la discutida en los salones de Occidente, cada vez más desgarrada en multitud de tendencias e interpretaciones de la doctrina madre.

A la sombra teórica del marxismo, a su filosofía, se le abren tres caminos a elegir, perfectamente excluyentes entre sí. O se afirma como mera *filosofía* o aspira al envidiado es-

tatus de *ciencia* o se acepta como vulgar *ideología.* En cada caso, las consecuencias son diversas.

Si el marxismo es una *filosofía* más, presentará todos los inconvenientes de los sistemas filosóficos registrados en cualquier historia de las ideas, pero ganará, por lo mismo, una cierta ventaja doctrinaria. Los inconvenientes son los de pertenecer al perenne estado de conjunto fluido de opiniones, reino de la *dóxa,* juego infinito de interpretaciones: de ahí nace esa única y no despreciable propiedad que poseen los grandes sistemas filosóficos, es decir, su propia perennidad, su inmortalidad conceptual, asegurada por su misma incapacidad de ser refutables, y por lo tanto, perecederos. A la filosofía marxista se le podrá seguir estudiando, en tanto tal filosofía, mientras los seres humanos se dediquen a la faena de registrar sus pensamientos pasados. Lo que no deja de constituir una profunda ironía: la doctrina que en su día, ya lejano, se presentara, revolucionariamente, como el horizonte y cierre de toda filosofía, el mecanismo superador de toda tendencia metafísica, se incorpora, como una más, al monótono desfile de los imperecederos sistemas filosóficos.

Si el marxismo pretende verdaderamente ser *ciencia,* tropezará con un elevado número de dificultades. Sin entrar en el corazón del problema (si realmente puede serlo), el solo hecho de postularlo como ciencia sigue generando una fuerte oposición dentro de las propias filas marxistas (ese fue el empeño de Althusser, frente a la enconada resistencia de los marxistas "humanistas", es decir, los filósofos marxistas). Para no mencionar las críticas externas al marxismo, de las que Popper es la muestra más representativa en tanto confutador de las pretensiones a la cientificidad. Pero aun habría algo más inquietante. Supóngase, en un arrebato de generosa fiebre, que en efecto lograra probarse el carácter científico del marxismo. Por lo mismo, se estaría decretando su extinción. Los sistemas científicos, además de provisionales y conjeturales, son eminentemente perecederos, extinguibles, llamados a ser remplazados por otros sistemas científicos de mayor o distinto poder explicativo.

Por último, si acaso se le tiene por *ideología,* una de tres: o se entiende el término en el sentido peyorativo que le daba Marx, esto es, falsa representación del sistema de valores que sirve para ocultar una muy determinada *praxis* social de un grupo humano, o se le comprende, en sentido lato, como un simple ideario político para movilizar la opinión pública, o

se le convierte en el equivalente de un nuevo redencionismo, similar al de las clásicas religiones esotéricas. En cualquiera de los casos, se le hace al marxismo un flaco servicio: en el primero, se admitiría el papel represivo del marxismo sobre las propias sociedades que se declaran marxistas; en el segundo, se le trataría como vulgar recurso táctico, de naturaleza pasajera, al nivel de cualquier puñado de *slogans* políticos; en el tercero, se confesaría su aproximación a las religiones de salvación (en particular, las del tronco judeocristiano). No es necesario agregar que ninguna de esas tres posibilidades es excluyente con las otras dos.

Aquel triple estado del marxismo (filosofía, ciencia, ideología) puede resumirse en un sencillo dilema: o bien aspira el marxismo a persistir *ad aeternum*, en cuyo caso ha de pagar el precio de la sacralización y la entronización religiosa, o bien busca (que lo pueda obtener es otra cosa) el *estatus* científico, al precio de caducar inevitablemente. Todos los indicios *prácticos* (esto es, los registrables en la zona del marxismo real) apuntan a la primera posibilidad: la persistencia ideológico-religiosa del marxismo. Sería necio negarle vigencia al marxismo político, a su poder expansivo, a su imperialismo territorial, a su capacidad de adoctrinamiento. Siendo el hombre un ser religioso, esa condición asegura más de la mitad del triunfo de una doctrina de salvación.

En cuanto a los cada vez más escasos espíritus racionales o simplemente pensantes, siempre podrán hallar algún consuelo del fastidio que supone tener que perder todavía el tiempo hablando de marxismo, en aquel cínico verso del gran Lope de Vega: "Pues, como lo paga el vulgo, es justo / hablarle en necio para darle gusto".

XXVI. MITOS DE AYER Y DE MAÑANA

PREGUNTAR si seguiremos con los mismos mitos o inventaremos otros, de recambio, es tanto como inquirir por la universalidad del mito. Creer que la humanidad es una y que, por tanto, con variantes formales, disfruta básicamente de los mismos y persistentes mitos es un mito y no pequeño. El mito de la identidad cultural, mito del trasfondo, del tesoro escondido. Si ello es así, el hombre sigue acumulando mitos.

Hace miles de años se levantó, si no hasta el cielo al menos hasta nuestros días, el mito de la torre de Babel. Que escondía otro mito: el de una sola lengua para todos los pueblos. Que la torre sea destruida, que los hombres fracasen en su locura, que la diversidad de lenguas se imponga finalmente no significa que el mito de la unidad lingüística muriera para siempre entre los escombros de Babel. En este siglo, lo ha retomado Chomsky, con su teoría generativo transformacional que predica la unidad estructural de todas las lenguas humanas. Aun más: postula la identidad mental de todos los hombres, únicos animales dotados de lenguaje. Al mito de una sola lengua súmase el del innatismo, que quiere que el idioma esté en las almas en forma de semillas que sólo esperan ser fecundadas para dar el fruto del lenguaje. Consecuencia: los mitos se transforman, lo cual también es un mito, y sin embargo, permanecen, lo que viene a ser otro mito más. Zeus tenía el poder de cambiar, de transmutarse: toro, cisne, y seguir siendo Zeus. Si algo cambia, pero persiste, si los mitos se van para volver, se estará aceptando el mito del retorno, quizá del eterno regreso. Hablar de mitos es de alguna forma caer en el juego mitopoyético.

ADÁN Y EVA

Porque mito es decir, hablar, contar, desde Platón: relatar algo, echar un cuento, inventar una leyenda. Por algo "mito" se relaciona con "memoria" y con "mantra": a la vez el lenguaje que se recuerda y la palabra mágica. Va a ser muy difícil escapar de los mitos mientras poseamos el lenguaje y éste sirva para distinguirnos, para separarnos. Eso ya fue

El mito del milenio

Predecir los mitos del mañana es caer también en el mito del don de la profecía: Apolo y Casandra. Pero el hecho de imaginar que sólo porque sea un nuevo siglo, el XXI, tiene que haber nuevos mitos, es abrazar uno viejísimo: el del milenio. Que en realidad es un submito, perteneciente al gran mito del orden del universo o de las repeticiones periódicas. Quisiera el hombre, y así lo sueña en el mito, que la marcha del tiempo y la suya propia se ajustaran a cifras y obedecieran leyes: por ejemplo, cada mil años. Fin del mundo o por lo menos de un mundo y principio de otro, distinto y, a ser posible, novísimo. No hay que seguir cursos de escepticismo para saber que 2001 será esencialmente igual a 1994 y que entre 2087 y 1987, si hay diferencias, será para peor. Más habitantes, más problemas. Eso, si hay suerte, y todavía seguimos en tanto especie aquí.

Sin embargo, algo puede aventurarse. De seguir las tendencias igualatorias en las relaciones de los sexos y el mayor control de la mujer sobre las actividades sexuales, puede reanimarse el mito del andrógino. Los sexos tienden a confundirse, las funciones se alternan, las iniciativas se comparten. Platón inventó un mito que hablaba de un tiempo primero, en que los sexos no estaban diferenciados, sino que existían seres compuestos: hombre pegado a mujer, en uno; hombre con hombre o mujer con mujer. Después nos separaron y pasa lo que pasa. Mito cómodo, como todos, además de explicar la homosexualidad, traspasa la responsabilidad a otra época: somos como somos porque, separados, buscamos nuestra mitad perdida. Recientemente, se están predicando las excelencias de la vida en pareja, como débil recurso contra la amenazadora peste de fin del milenio. De acercarse demasiado, las parejas pueden volver a generar el mito de la androginia.

El mito de Sísifo era más completo de lo que suele contarse: no subía y bajaba aquella cuesta por inocente. Sísifo fue un taimado que, tras espiar a Zeus en alguno de sus devaneos amorosos, se permitió el lujo de burlar no una, sino dos veces al terrible mensajero que aquel le enviara para castigarlo, Thánatos, la muerte. Logró amarrarla una vez tan fuerte que pudo escapar a ella y, luego, una segunda, la engañó con el truco de tener que asistir a su propio funeral. El mito de la muerte derrotada también nos acecha. Ya una primera vez

ha querido el hombre tecnológico atar a la muerte mediante el recurso de la criogenia. Muerte en suspenso, atada, sostenida, sin cumplirse, aplazada, en espera del tiempo en que pueda el hombre derrotarla del todo. Aún le queda echar mano del otro recurso: engañarla, pidiéndole que le deje asistir a su funeral. Bastará para ello que avancen las técnicas de injerto y trasplante para que un día un hombre muera en otro, sin morir él. Muere el que cede los órganos para seguir viviendo en el donado. Mito de la inmortalidad o, cuando menos, del aplazamiento de la Pálida.

Siglo xxi

Pero no sería improbable que los dos mitos más poderosos del próximo siglo sean el mito de la Libertad y el de la Felicidad. Así como habló Don Quijote a los cabreros acerca de aquella dichosa edad y siglos dichosos en que "los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*", pudieran los hombres del siglo xxi, mucho menos dichoso y dorado, referirse a la época en que la libertad existía sobre la tierra, así fuera de forma tan precaria como apenas si queda. En cuanto al viejo mito de la Felicidad, no habrá que hacer mayor esfuerzo para seguirlo situando en el corazón de los humanos, pues conforme parecen estos acercarse a tan elusiva mariposa, cada vez vuela más lejos, desdeñando habitar entre nosotros. Ni siquiera, entre dos de nosotros.

Además de supuestamente racional, el hombre es mitopoyético: si no cree, no vive. Sólo los animales, enseña Borges, son inmortales porque ignoran la muerte. De ahí, todos los males: de saber. "Avive el seso el despierte": para huir de su destino, cada vez más aciago, recurre el hombre a otros que ni siquiera tuvo. El mito es el recuerdo de lo imposible, sin el cual no es posible seguir. Tranquilícense: habrá mitos. ¿Cuáles? En el fondo, los mismos, vestidos de ropaje tecnológico: regresarán para cambiar, cambiarán para regresar.

XXVII. TEORÍA DE LOS JUEGOS

Recoge Lévi-Strauss, en su *Pensée Sauvage,* la costumbre de una tribu de Nueva Guinea, los Uahuku-Gama, a quienes los blancos enseñaron a jugar fútbol. En efecto, lo juegan, pero con una cierta variante, juegan durante varios días seguidos tantos partidos cuantos sean necesarios para equilibrar exactamente los ganados y los perdidos por cada bando. Trasforman así lo que debería ser mero juego, en un acto ritual, mediante el cual repiten su visión equilibrada del universo. Pero ¿es que acaso no se actúa exactamente así en los partidos de fútbol "civilizados"?

La noción de juego es más metafísica que real; ha servido para tratar de explicar muchas cosas: el origen del Estado, como pretendió Ortega; las formas artísticas, como analizó Caillois, o inclusive toda la actividad social del hombre, como se empeñó en verlo Huizinga. Pero defínase como se quiera, el hecho es que, en la práctica, todo juego se reduce a competencia, es decir, a lucha, esto es, a esa forma de ser tan esencial que es la agresividad humana. Quizá por eso sigue siendo tan popular el boxeo. Primero, porque de "juego" tiene muy poco, salvo un mínimo de reglas que lo limitan a un espacio, un tiempo, un peso y unas zonas de castigo; pero, sobre todo, porque en lugar de "jugar", esto es, de recrear otro mundo al margen del real, los "jugadores" de boxeo, reducidos al mínimo (uno por lado), lo que hacen es sólo pelear: reproducen la más elemental y primaria de las conductas humanas. En vez de juego, el boxeo es una expresión social directa, forma fundamental de vida: tratar de matar al otro.

Juego como mímesis

Los juegos propiamente dichos son más complejos y requieren satisfacer la condición de ser una "representación", una "imitación" de algo. Piénsese en el ajedrez, que imita al mundo de la guerra, y en el que cada pieza posee una referencia militar directa. Cada tipo de juego colectivo puede traducirse a un lenguaje social más complejo. En el fútbol, se habla de

retaguardia, atacantes y *defensa;* en el béisbol, los jugadores se dedican a *robar* o a *comprar*, además de crear un lenguaje de gestos que el contrario trata de descifrar. Así como en el fútbol existe un reducto sagrado que se defiende a ultranza para que no resulte violado por la penetración del adversario, en el béisbol, se arranca de un *hogar* o casa, a la que hay que regresar, tras una carrera por el mundo exterior, recorriendo etapas obligadas, como quien recorre países extraños o sortea dificultades sin cuento. En general, los juegos que requieren una participación colectiva son los más próximos a la definición de recreación de otra realidad, por más que ello se haga siempre por medio de algún recurso mimético. Mientras que los deportes no colectivos, reducidos al mínimo de participantes (no sólo el boxeo, también el tenis, cuando se juega entre dos), sólo reproducen la relación básica de las contiendas humanas directas; su lenguaje, entonces, está más próximo a la realidad cotidiana y elemental; si en el tenis hay una "muerte súbita" metafórica, además de "mates" y "aplastamientos", en el boxeo con harta frecuencia, los aplastamientos y las muertes son brutalmente reales. En 1977, una película estadunidense (*Rollerball*, de Jewison) profetizó un futuro, no demasiado lejano, en que el juego favorito de las multitudes es un deporte, mezcla de otros (patinaje, rugby, lucha, boxeo), en el cual no sólo está permitido matar, sino que ése es justamente el objetivo del "juego".

Juego como espectáculo

Pero lo más curioso es que los deportes que deberían propiamente ajustarse a la definición de juego hacen todo lo posible por alejarse de ella y retomar contacto con la realidad social de la que salieron y pretendieron alejarse. Acéptese momentáneamente que, en efecto, juego es, como quiere Caillois, un "universo marginal fuera de la realidad". Es aquella leyenda de que los griegos suspendían toda actividad, incluida la guerra, para concentrarse tan sólo en las Olimpiadas. Supongamos que así fuera y que únicamente "jugaban", esto es, que no seguían guerreando de otra manera y con otros medios más directos. Pero semejante conducta puramente lúdica no es la que corresponde a los espectáculos contemporáneos. Hágase abstracción de los jugadores, de los atletas, de los deportistas directamente participantes; si ac-

tuasen en solitario, esto es, sin público que los contemplase, sólo prepararían su comportamiento (como entrenamiento o ensayo) para otro momento más importante: cuando lo que hagan se convierta en espectáculo y el juego aislado pase a ser juego compartido y juzgado por espectadores.

De siempre, toda actividad lúdica ha tenido como finalidad la de ofrecerse en espectáculo; quizás el origen de todo sea el comportamiento de los machos pavoneándose ante las hembras para que éstas, a la vista de las diferentes excelencias y mediante el recurso comparativo, puedan elegir *partenaire* sexual. Como fuere, no hay juego sin público; prueba de que el público es esencial al espectáculo es que cuando, por cualquier razón, se han tenido que disputar encuentros deportivos a puerta cerrada, esto es, sin público, no sólo ha decaído la calidad de la competencia, sino que en cierto momento ha perdido su sentido. Aun así, es posible concebir (y de hecho, ha sucedido más de una vez) que se celebre un partido de fútbol, por ejemplo, sin público. Ante todo, es falso que sea realmente sin público; alguien lo ve: así sean los preparadores y reservas de ambos equipos. Además, la competición colectiva de dos equipos, con o sin público, produce un resultado que permite calificar el encuentro: alguien gana o ninguno gana. En cambio, trátese de imaginar por un instante una corrida de toros sin público: imposible, no tendría el menor sentido. Primero, porque una corrida de toros no es juego que tenga que producir resultados, desde el momento en que siempre es el mismo, pues aun suponiendo la excepcional muerte del torero, éste no es nunca el resultado final de la corrida. Segundo, porque quien participa del juego de los toros, tanto como el torero, es el público; mejor dicho, el torero actúa para ser contemplado, apreciado y juzgado por un público, el cual no va a ver resultados, sino a considerar detalles de la actuación, a degustar y comparar "jugadas". Y para ello, además de estar allí, tiene que "saber de toros", ser entendido, como se dice; esto es, tiene que participar con la misma intensidad emocional y mental que el torero, aunque, por supuesto, con menos riesgo que éste.

Juego como falsedad

Entonces: no hay juego sin público. Pero el verdadero público en realidad jamás va a *ver jugar*, sino que va a *ver ganar*

a su equipo y, en ocasiones, ni siquiera eso: va a *ver perder* al otro equipo. Esto es lo que marca la diferencia entre los toros y cualquier otra competencia deportiva; en los toros, en principio, el público va a ver el espectáculo en sí, puesto que sabe que el resultado siempre es el mismo. Claro que también ahí puede introducirse el factor aberrante de ir sólo por preferir un torero a otro y asistir entonces con la sola intención de aclamar el triunfo del favorito o protestar el fracaso del rival.

De modo que todo juego, en tanto recreación de un universo aparte, es una falsedad: porque lo que reproduce no queda aparte, sino que se tiñe y mezcla con todas las pasiones e intereses que proceden del mundo exterior y cotidiano, del que precisamente el juego, en tanto juego, pretendía evadirse con su festiva y autónoma representación. Así, la falsedad de todo juego es doble: no sólo porque siga reproduciendo la conducta social de cada grupo, sino porque esa reproducción es estéril, no deja ningún beneficio, se agota en sí misma, muere al terminar el juego. Vuélvase a la analogía bélica para entenderlo mejor. Si el deporte es la continuación de la guerra por otros medios, es una guerra que no deja ninguna ganancia, que no conduce a ningún lugar, que no apunta a ninguna conquista real. El país que gana una guerra de verdad, gana algo: o territorio o materias primas o poder. Pero el equipo que gana un campeonato, nada gana desde el punto de vista del espectador, que es el que ha transferido al espectáculo sus pasiones colectivas. Que los deportistas ganen dinero sólo prueba que, en el juego social del enfrentamiento y las rivalidades, a ellos les corresponde el papel de los mercenarios de los antiguos ejércitos. Uno de los grandes avances (?) de la civilización occidental ha consistido en condicionar al ser humano para luchar gratis en batallas cuyos intereses lo trascienden. Es un avance de la misma naturaleza que el de los asalariados frente a los esclavos: de hecho, un esclavo era mucho más libre que un proletario, desde el momento en que el trabajo que hacía lo hacía contra su voluntad, la cual nunca fue enajenada. Fue menester que la sociedad se apoderara de la voluntad de los trabajadores para que la esclavitud se mudara en trabajo asalariado. De igual modo, los soldados mercenarios disponían de la libertad de contratación, mientras que los modernos soldados patriotas —de los diferentes servicios o conscripciones militares— no la poseen: están obligados a pelear y además

gratis, porque como lo hacen por la patria, nadie les va a pagar, salvo, desde luego, la patria agradecida. Pues bien, los jugadores de fútbol (o de béisbol o de basquetbol) se contratan libremente como mercenarios que son y luchan con el entusiasmo limitado de todo profesional: desempeñan un oficio, como el actor que cumple representando en el teatro su papel. ¿Quiénes son, entonces, en los deportes modernos, los patriotas que tienen que batallar gratis, sólo por amor a sus colores? Son los espectadores, que además de pagar por asistir, agregan la nota apasionada de la verdadera batalla. Con ello, el centro de interés del juego se ha desplazado del campo del espectáculo a las gradas y tribunas de los estadios. El juego de fútbol (o de béisbol, etc.) es un juego que, en realidad, se juega verdaderamente fuera de la cancha, en los puestos de los espectadores. Y, en efecto, más de una vez ha sido así, con todo el trágico realismo: baste recordar el terrible caso del estadio belga, con una pequeña guerra *a muerte* entre italianos e ingleses y supuestos neutrales interpuestos. Si hubiera sido un accidente (una pared que se derrumba, un incendio que se declara), no merecería mayor comentario; si se habla de ello, es porque no hace sino ajustarse a la realidad del juego que se lleva a cabo directamente y con toda la pasión participativa fuera del campo llamado impropiamente de juego.

Pérdida de identidad

Ese participante tan activo y tan mal o nada pagado, que es el espectador (por algo llamado, sin pudor alguno, "fanático" o "enfebrecido" que es lo que resulta ser un *tifoso*) sufre una transmutación de su personalidad tan pronto ingresa al lugar sagrado en que tendrá efecto la ceremonia de la contienda religiosa. Abandona al punto su individualidad para serializarse, para integrarse al grupo con el que termina por fusionarse. Se despoja entonces de su alma individual para asumir por cierto tiempo una suerte de aristotélica alma colectiva del grupo al que pertenece o con el que participa en el juego. Además, pierde su particular identidad (abogado, obrero, casado, etc.) para adquirir la identidad común del fanático, esto es, el miembro oficiante de una ceremonia especial que, en el mejor de los casos, cobra la forma de una fiesta o carnaval y, en el peor, de una liqui-

dación de cuentas con miembros de la tribu enemiga, a los que se enfrenta *in situ*. Alguien recordará que eso es lo que hacían los romanos en el circo. No propiamente: la ferocidad estaba abajo, en la arena, mientras que los espectadores saciaban su sed precisamente por medio del espectáculo que se les ofrecía; no tenían necesidad de ejercer la ferocidad unos contra otros. De donde podría inferirse que lo que se ha ganado por un lado, se ha compensado por otro; ahora las arenas deportivas no suelen ensangrentarse (fuera de los accidentes ocasionales), porque la ferocidad se ha trasladado a la parte superior: el circo romano sigue, pero en los graderíos de los modernos estadios. Los aspectos esenciales de la conducta colectiva permanecen inalterables. Y uno de los más esenciales es la agresividad: periódicamente, el animal humano mata por el placer de matar, por más que lo encubra de pretextos, religiones o ideologías; si no mata con sus propias manos (quema de brujas, *pogroms* de judíos, linchamiento de negros), lo hace por persona interpuesta: por medio de las manos (o pies) de otros, de los jugadores, en los que proyecta buena parte de su agresividad constitutiva.

Especificidad del fútbol

Por supuesto que todo lo dicho hasta ahora no es específico del fútbol, sino característico de cualquier acto que reciba el nombre de "juego", sea o no deportivo. El fútbol, además de participar de todos los rasgos apuntados, posee otros específicos, los cuales no radican en la materialidad de sus reglas. Sería un error reducir la diferencia entre juegos afines, como el fútbol, el béisbol y el basquetbol (para sólo citar tres colectivos y competitivos), a la diferencia entre sus respectivas reglas. Presentan aspectos más profundos que son los que, en definitiva, vienen a marcar la auténtica diferencia.

Básicamente, se distinguen todos ellos por las diferentes concepciones y distinto empleo que hacen del factor tiempo.

En el fútbol (se entiende que aquí, en todo momento, se habla de la modalidad europea, correspondiente a lo que los estadunidenses denominan *soccer*), el factor tiempo, además de tomarse en cuenta, de existir para el juego, se toma en cuenta de la misma forma que se hace en la realidad cotidiana: el tiempo transcurre para el juego de fútbol de la

misma manera como transcurre en y para la vida de los espectadores. Coincide, entonces, el tiempo interno del juego de fútbol con el externo o tiempo real.

En contraste, el tiempo ni siquiera existe en el béisbol; ahí ha sido eliminado, al no tomárselo en cuenta, de tal modo que el béisbol es un juego atemporal, un deporte para el cual el tiempo no transcurre: es algo que queda del otro lado del estadio, creándose entonces una suerte de espacio mágico en el que tan sólo existe juego puro, situado fuera del tiempo.

Mientras que, al igual que pasa con el fútbol, también en el basquetbol existe el tiempo, lo que significa que se le toma en cuenta a efectos del juego; no es un juego atemporal, como lo es el béisbol. Pero en el basquetbol no es real el empleo del tiempo, sino perfectamente irreal; allí, el tiempo se estira cual goma, distribuyéndose a voluntad, cortándose en rodajas tan finas como se quiera y pueda; deja de ser lo que es en realidad el tiempo, un *continuum*, el río que fluye, para convertirse en una ristra segmentada de unidades discretas, de diferente longitud. En basquetbol, cúmplese el deseo del poeta ("Oh tiempo, detén tu vuelo..."), pues, en efecto, el tiempo se detiene, una y otra vez, ya que la acción del juego puede suspenderse tantas veces cuanto sea preciso y, al hacerlo así, también se suspende, en el interior del juego y para sus efectos, el paso del tiempo.

(El fútbol americano, rugby europeo, es una suerte de tiempo de basquetbol aplicado al fútbol ya que puede repartirse en unidades segmentadas, mientras que el hockey, en cualquiera de sus modalidades, presenta el mismo tipo de tiempo interno que el fútbol: continuo con la sola ruptura del descanso o descansos; el volibol vuelve a recuperar el tipo de tiempo fragmentado, propio del basquetbol.)

De ahí, de esos distintos empleos (y por supuesto, distintas concepciones) del tiempo, se derivan las diferencias sustantivas, de fondo, entre todos esos juegos.

Quizás en ello resida la explicación de por qué el fútbol es probablemente el deporte que más apasiona, en tanto espectáculo, y que arrastra más multitudes en todo el mundo. Porque al ser real el tiempo en que se juega, se engendra una doble tensión: la del juego en sí y sus incidencias y la de la lucha que se establece contra el paso del tiempo; la segunda es la importante. Todos los juegos generan una ten-

sión, todos son agónicos, en todos combaten dos rivales, pero si en unos hay más tensión que en otros, ello sólo puede deberse a que existe una tensión agregada, la del tiempo, que es la que realmente afecta a jugadores y espectadores. Si el juego, como es el caso del fútbol, está sometido al implacable paso del tiempo, no sólo quienes participan de una u otra forma en él sienten que el juego se está desarrollando, como suele decirse, "contra reló", sino que, al suceder tal, por el hecho de estarse llevando a cabo bajo el signo del proceso temporal real, pasa entonces el juego a formar parte de la existencia.

Sabido es que la existencia humana es la única que tiene conciencia de estar afectada por el tiempo. Los animales viven como los hombres sólo en apariencia; en realidad, viven más bien como las plantas: sin conciencia del tiempo que pasa, arrastrándoles hacia el inexorable final. Desde el momento en que el hombre supo que su existencia es algo limitado, comenzó a vivirla angustiosamente, comenzó a vivir "contra reló". Sabe que su vida es un transcurrir breve que se dirige inevitablemente al sitio idéntico para todos: la muerte. Esa presencia invisible, pero realísima, de la muerte es la que afecta a todo lo que se desarrolla bajo el signo de la temporalidad.

Un partido de fútbol es más angustioso y dramático que otro juego cualquiera porque, en él, el tiempo corre paralelo al tiempo de la existencia humana. La pasión que genera el fútbol hunde sus raíces en la oculta presencia de la muerte, que está presidiendo todos los actos humanos, cada vez que esos actos se miden con el paso del tiempo. De ahí, esas angustias por el final de un juego de fútbol; de ahí también, esa descarga tensional cuando algo ayuda a eliminar la presión del tiempo (por ejemplo, una gran diferencia de goles, prácticamente imposible de remontar). Contraprueba de esto la proporcionan esos espectadores que, cuando tal sucede, es decir, cuando por la seguridad de que el resultado ya está dirimido, comienzan a desfilar *antes de* que termine el encuentro: ya no hay más que ver, porque ya el tiempo ha dejado de pesar aplastantemente sobre el resultado del juego. En realidad, estrictamente hablando, hasta el pitazo final del árbitro que dirige el encuentro, siempre hay "más que ver", pero aquella actitud sólo prueba que el interés esencial del espectador, más que el juego, es el resultado y como quiera que éste viene condicionado por el factor tiempo, des-

pejado el mismo, desaparece aquel interés, y el espectador siente que debe marcharse. Entonces, el tiempo real, el de la vida de cada espectador y la de todos, recobra su poder y autonomía: cada uno tiene de pronto qué hacer, tiene que irse a casa, recoger a su mujer, tiene que pensar al menos en salir pronto del atolladero de automóviles estacionados en torno al gigantesco estadio. Ha desaparecido el tiempo real del encuentro y sólo queda el no menos amenazante y no menos real tiempo de la existencia; sólo que con éste, el hombre tiene otros recursos para luchar o, al menos, olvidarse de él.

Impureza e irrealidad de los juegos

De modo que eso de decir que los juegos pierden su pureza cuando en ellos se introduce bastardamente la realidad, bajo la forma de pasiones políticas, por ejemplo, o de intereses comerciales o propagandísticos, o de meras rivalidades regionales, no deja de ser una desviación retórica de la auténtica alteración que experimenta la supuesta pureza lúdica.

No existe eso de juego puro, aislado del contexto, desde el momento en que todos, de una u otra manera, están sometidos al factor tiempo; en todos, está el tiempo, presente o ausente. Si lo primero, esa presencia ya es suficiente prueba de penetración del mundo externo; si acaso está ausente, como en el caso del béisbol, ello sólo significa que la intromisión de la realidad se ha efectuado con anterioridad al juego, y la ha efectuado el hombre, creador de juegos y variantes de juegos, mediante la maniobra de escamotear artificialmente el tiempo. Con lo que se ha elegido desplazar la tensión del juego hacia otras zonas.

En este mismo orden de ideas, pudiera aceptarse que tienen razón los defensores exaltados del béisbol cuando sostienen que éste es más juego que el fútbol. Es más juego, en efecto, no porque contenga combinaciones más complejas y variantes más abiertas de jugadas en su combinatoria, sino porque previamente se le ha deslastrado de la carga tensional del tiempo, dejándolo en sólo juego. En él, la invasión de la realidad se efectúa por otros canales (nacionalismo, regionalismo, favoritismo, apuestas, etc.) y viene a afectar al juego de la misma manera que lo hace en todos los demás. Pero el espectador de béisbol no tiene por qué levantarse de su asiento hasta el último momento, que en rea-

lidad es la última jugada, ya que el tiempo no cuenta para nada en el resultado; por lo mismo, una vez decidido el resultado, no necesita el equipo ganador *perder el tiempo* desarrollando una serie de jugadas, si bien legítimas por reglas, absolutamente inútiles para efectos del resultado.

Pero, por la misma causa, también tienen razón los defensores fanáticos del fútbol cuando afirman que el suyo es un juego más emocionante y apasionado: en él ha irrumpido la realidad con la más mortífera de sus armas, la presencia inapelable del paso del tiempo que todo lo somete a la angustia de una resolución permanentemente limitada por ese horizonte que está ahí y nadie puede suprimir.

Hay un juego muy diferente, que se hermana en este aspecto con el fútbol, y es el ajedrez. Diferencias aparte, también en el ajedrez existe la presión del tiempo real. Sólo que el tipo de tensión que se crea no es tan grande, ya que en la práctica, esa presión, además de quedar limitada a las primeras jugadas, se manifiesta en forma discontinua, con suspensión del paso del tiempo, según que juegue un jugador u otro; además, a partir de un cierto número de jugadas, el tiempo de que suelen disponer los jugadores es tan grande que equivale a un no-tiempo: como si jugasen sin pensar en él. Por otra parte, en el ajedrez la tensión que pueda ocasionar la coacción del factor tiempo sólo afecta a los jugadores; los posibles espectadores no la sienten, son ajenos a ella, mientras que los espectadores de un encuentro de fútbol participan de la misma tensión que sufren los que directamente juegan y por su presencia masiva retroalimentan la tensión de los jugadores, produciéndose entonces esa particular emoción que suelen tener los grandes encuentros futbolísticos.

Lo curioso es que, a la vez que el tiempo afecta la naturaleza del juego y determina su especificidad (el fútbol es como es; el béisbol es como es, esto, por el empleo que dan al tiempo), también sirve para crear un vacío, un aislamiento, propio de todo juego, respecto de la realidad circundante. Es el carácter irreal de todo juego: una situación excepcional, festiva, *robada al tiempo*, en la que los hombres olvidan su cotidianidad y se entregan a una relación distinta, puramente artificial; por medio de los juegos, viven los hombres una verdadera relación creativa, propiamente poética. Porque cada juego es una creación a partir de nada, un acto gratuito y libre, algo que no tenía por qué existir en el mundo y que

la imaginación humana ha introducido en él como cuerpo extraño, sólo para poder, por medio del mismo, aislarse *por un tiempo* del contexto real. Es decir, que si en los juegos puede hablarse de un empleo del tiempo, ese tiempo es tan artificial como el juego mismo y, por consiguiente, *interno* al juego. Fuera, sigue corriendo y actuando el otro, el tiempo *exterior*. Los juegos crean un paréntesis que, por un lado, sirve para aislarse del tiempo real y, por otro, para recrearlo en el interior del paréntesis, con distintas modalidades. El tiempo interior, el del paréntesis, es el que permite diferenciar profundamnte a los juegos entre sí. Pero todos, en tanto paréntesis, juegan a lo mismo: a aislarse del tiempo real, a dar al hombre un respiro que lo saque *momentáneamente* del mundo y lo introduzca en ese curioso mundo de las tensiones rivales que vienen a ser todos los juegos.

Como parece que esto es algo que le gusta a los hombres, suelen enviciarse con ello y proceden entonces a adoptar recursos para prolongar el paréntesis. En vez de un solo juego, escotero, crean una sucesión *temporal* de juegos, bajo la forma de ligas, campeonatos y en general torneos de toda suerte y diversidad de participantes. Es un refuerzo lúdico para hacer que el tiempo de juego se prolongue y, de esa forma, aislarse un poco más del verdugo que a todos nos espera al final del camino, el "ejecutivo cobrador de la Muerte", como lo llamaba Quevedo.

De modo tal, que el fútbol, por ejemplo, no sólo dura noventa minutos, sino que dura toda una temporada de muchos meses y cada tantos años se prolonga además esa temporada por otra extraordinaria, por una orgía excepcional, una supratemporada en la que participan equipos de diferentes naciones. Por supuesto que, en este último caso, el bastardeamiento del juego por intromisión de la realidad, llega a ser insoportable: en los campeonatos del mundo, los espectadores difícilmente van a ver jugar o apreciar técnicas y variantes; van básicamente a ver ganar a *su* equipo. Es la más explosiva de las mezclas: nacionalismo, que cada vez tiene más fuerza *malgré* los socialistas del XIX, más pasión tensional del fútbol.

Añádase a semejante análisis el factor comunicacional y su incremento en los últimos años. Los triunfos de las Olimpiadas griegas sólo eran "comunicados" por medio de los cantos peanes de los vates que celebraban determinadas hazañas o a ciertos atletas; los encuentros deportivos de nuestro tiem-

po son vistos directamente por centenares de millones de espectadores prácticamente repartidos por todo el mundo. Cuando en un campeonato mundial, de no hace muchos años, Italia fue eliminada por otra selección, los espectadores televisivos italianos reaccionaron coléricos descargando su tensión acumulada sobre los propios aparatos de televisión. Semejantes acontecimientos son una excelente ocasión comercial y no hay razón alguna para pensar en la inocencia de las grandes fábricas y marcas: están detrás del juego, sumando un nuevo factor de adulteración a la mítica pureza del deporte. Por lo demás, el hecho de no estar presentes los espectadores televisivos en el campo de juego no es garantía de ausencia de tensión. Más bien pudiera presentarse un incremento de la misma, desde el momento en que las incidencias del juego adquieren carácter comunicacional redundante, y por partida doble: porque se repiten ciertas jugadas y porque siempre hay un narrador que las describe y comenta y, por supuesto, las altera. La carga tensional del espectador lejano, del televisivo, es mayor precisamente por recibir doblemente distorsionada la imagen del juego.

Todo lo anterior justifica que los ingleses sostengan que su juego nacional por excelencia (que no es el fútbol, sino el cricket) más que un juego, sea una institución. Es lo mismo que suelen decir los catalanes de su equipo regional con aquello de que el Barça es más que un club.

Bien visto, todo juego es más que un juego: es un remedo, mejor o peor, del otro *único* juego que nos toca jugar sin apelación. Sólo que éste, el de verdad, es trágico por lo que observara Beckett: "no hay juego de vuelta entre el hombre y su destino".

XXVIII. FIN DE SIGLO

Lo PRIMERO, evitar la tentación comparativa: los fines de siglo tienen la mala costumbre de explotar como si no sólo fueran el final de una centuria, sino el orto de una época. A fines del XVIII, sobrevino, con ayuda de la Revolución francesa, la civilización burguesa, en la que aún vivimos. Al término del XIX, principios del XX, se desmorona la hegemonía político-cultural europea y el poder, en todas sus dimensiones, se traslada a la periferia eurocentrista: Lejano Oriente y América, en la versión estadunidense. La tentación analógica sigue ofreciendo sinuosas incitaciones: en cada tránsito, la humanidad evoluciona técnicamente y esa evolución se materializa en determinados aportes prácticos. Así, con la Revolución francesa, aparece la guillotina, cómodo instrumento para lidiar con las oposiciones, y con la guerra anglo-boer de finales del siglo pasado surge el invento más utilizado en el siglo XX, los campos de concentración, de tan elevada productividad. Por prudencia, conviene no mencionar cuál es nuestro aporte al siglo XXI.

Tres fantasmas recorren el mundo contemporáneo: el fracaso de los modelos, la carencia de asideros normativos y la reiteración de lo ya empleado. En menos palabras desorientación e inercia.

No es tan distinto el mundo de como pensaron los ideólogos de hace 50 años. Aquella bipolaridad, que parecía tan dramática, entre socialismo y capitalismo, ha terminado por confluir en el agotamiento del mismo modelo de desarrollo socioeconómico: el industrial avanzado. Lo que parecían campos antitéticos han terminado por ser vertientes de la misma proposición tecnocrática. El agotamiento del modelo técnico industrial viene marcado por tres factores conexos: la perenne crisis económica (acumulación de deuda, déficit fiscal, inflación, estancamiento de la productividad, etc.), la limitación de la tecnología nuclear en sus aplicaciones no bélicas y, *last but not least*, la degradación del medio ambiente y de las condiciones ecológico-sanitarias.

El trastorno de la economía es mundial: para no volver a recordar las miserias tercermundistas, en las que nos ahogamos, atiéndase a la gigantesca deuda de Estados Unidos, que

crece a razón de siete millones de dólares diarios, o al atraso confeso de la economía soviética, que justifica todas las reformas políticas de Gorbachev, incluyendo el paulatino desmantelamiento del viejo control del partido. Las decepciones del uso pacífico de la energía nuclear tienen dos nombres propios: Three Mile Island y Chernobyl. No es casualidad que se sitúen en ambos imperios: signo emblemático de cierta impotencia aplicativa. En cuanto a los peligros del medio ambiente, bastará con citar el creciente boquete polar por el que se precipita peligrosamente el ozono y la reciente conferencia de Manaos, en la que hasta los gobernantes tercermundistas han probado que saben dónde está el peligro: en menos de 50 años, la humanidad puede quedarse sin reservas forestales con el consiguiente catastrófico trastorno climático.

Junto con la comprobación del fracaso de referencias y sistemas de orientación aparece la desesperada repetición de fórmulas ya probadas. Tanto el neoliberalismo británico o estadunidense como la liberalización del mercado en los sistemas socialistas son patéticos ejemplos de la peor de las políticas: la que no puede innovar y se reduce a reiterar recetas anteriores. En lugar de celebrar alborozados la vuelta de soviéticos y chinos a las economías de mercado, habría que cobrar conciencia de la tragedia que significa el fracaso del modelo socialista. Porque la reivindicación del capitalismo es, a la vez, el reconocimiento de la pérdida de alternativas y la recaída en la peor de las soluciones: la del mal conocido.

Patetismo por patetismo: nadie va a ganar a los países subdesarrollados, caso de Venezuela, pero no ciertamente el único, en proporcionar ejemplos de atraso y desesperación. Justo cuando es patente en forma universal el fracaso del modelo modernista, esto es, el que se basa en la acumulación de capital, la industrialización, el espíritu empresarial, la racionalización administrativa, etc., justo entonces, es cuando las élites nacionales de estos países proponen ese mismo modelo como panacea de nuestros males. Que, a fines de este siglo, tan destructivo, se crea a pie juntillas que será el gerente, el salvador de la patria debería mover a risa, si no fuera porque seguimos sentados en el volcán de una catástrofe anunciada. ¿Por qué el espíritu gerencial o empresarial iba a salvar a Venezuela, después de haberla hundido, si no ha sido capaz de hacerlo con los grandes países desarrollados? La era de los *yuppies* nació muerta o, todo lo más, llegó a duras

penas al *crash* financiero de octubre de 1987, cuando se reveló toda la debilidad de un sistema, como el estadunidense, montado sobre lo que algunos llaman la "deudadicción" (Rohatyn), ya que su capacidad de endeudamiento es tan grande que las compañías de Estados Unidos presentan el caso financiero, único en el mundo, de poder remplazar legalmente sus acciones por empréstitos o, lo que es igual, de comerse su propio capital con sucesivas deudas. El resultado está a la vista: deuda gigantesca y universal, con consecuencias políticas tales que hacen que ni las multinacionales ni el propio gobierno ni la Comunidad Europea ni los exportadores japoneses puedan tomar decisiones empresariales aisladas, egoístas, sino políticas y de conjunto. El individualismo suena bien en los foros provincianos de la libre empresa, pero funciona mal o no funciona en absoluto a nivel de la complejidad social mundial. Lo grave del caso es que tampoco funciona el colectivismo dirigista. De ahí, el desamparo y la sensación de fracaso y desorientación en este final de siglo.

Para caracterizar a este no muy brillante término hay quienes han propuesto un doble criterio: el hedonismo como símbolo y la irracionalidad como principio (Vidal Beneyto), siendo de ambos mucho más preocupante el segundo. Al fin y al cabo, las tendencias hedonistas han estado presentes en las grandes crisis o momentos de transición de la humanidad, desde el final lento y orgánico del Imperio romano a la convulsión rápida y espectacular de las cortes renacentistas italianas. Nuestro hedonismo es como nuestra estabilidad social y democrática: más un producto del poder adquisitivo que una constitución del ser moral. Nacen del bolsillo, no tanto del corazón, las tendencias al placer de los sentidos y a la gratificación instantánea de los deseos. Más preocupante es el triunfo sostenido de la irracionalidad como nota distintiva de lo que algunos, faltos de lenguaje, dan en llamar con el extraño pero consagrado término de "posmodernismos".

Los embates contra la razón y el pensamiento crítico son la constante del siglo que agoniza, pero precisamente en este acelerado final es cuando se espesan y agolpan. El mal viene de atrás: no de la burguesía únicamente, como creyó Lukács en su temprano diagnóstico, sino de otro agotamiento modélico: el del conocimiento científico-filosófico. El romanticismo se dedicó a exaltar la estética al nivel de la razón como

una forma de contrarrestar las desmedidas ambiciones del hiperracionalismo de corte hegeliano. Ni Kierkegaard ni Nietzsche aceptaron que la totalidad de la realidad esté sometida al dictado de la razón. Las distintas rebeliones posteriores resquebrajaron el edificio de la racionalidad científica; rebeliones como el existencialismo, el surrealismo, el criticismo engendraron finalmente los monstruos que dieron al traste con el modelo racional: libido, dialéctica, categorías existenciarias. Hasta que la propia ciencia se tiñó de irracionalidad por medio de los ataques epistemológicos y metodológicos (Kuhn, Fayerabend). Así, a la visión aristotélico-newtoniana de un mundo centrado en la finalidad racionalmente organizada, le sucede de nuevo el *dictum* heracliteano del juego de dados arrojados al azar. La cosmología acepta un principio explosivo del universo y el subsiguiente desarrollo desordenado. Por lo demás, hace tiempo que el sujeto, en tanto centro de operaciones, ha muerto en la visión epistémica, síquica y aun histórica de los productos culturales. Cunde una concepción irracional que para algunos es un verdadero "logocidio" del pensamiento occidental (Merquior).

La característica definitoria de las tendencias recientes es la repetición de fragmentos imprecisos de modelos ya experimentados. La arquitectura y el arte son los mejores ejemplos de semejantes "soluciones" regresivas y paródicas, pero no son los únicos. La economía es más posmodernista si se considera que las mismas artes decorativas, al punto de que se tiene la impresión de que quizá tal sea su objetivo único: servir de decoración a una determinada política. No de otra manera habría que entender esa súbita revalorización del mercado y de la figura providencial del empresario, como si la humanidad tuviera que volver a vivir la fiebre mercantilista de hace 200 años. En general, el triunfo de lo que se etiqueta como "pragmatismo" no pasa de ser una confesión implícita de fracaso: ante la ausencia de modelos válidos, se desarrolla la práctica de la cotidianidad; como en las economías desfallecientes, se vive al día, con los ingresos ocasionales, sin plan fijo alguno y, en todo caso, sin plan que sirva para algo más que paliar las dificultades del momento. El que, de la noche a la mañana, todos seamos economistas improvisados y se haya reducido el horizonte cultural a hablar de deudas, dólares y refinanciamientos, revela la penuria de ideas y la incapacidad social para salir de un horizonte tan estrecho y empobrecido. No es culpa nuestra: junto

a las grandes y huecas voces de los cultores del economismo hay que registrar el significativo silencio del pensamiento filosófico. Desde Bertrand Russell no hay un pensador ecuménico que ofrezca un sistema de interpretación racional de la cultura. Todo lo más, en este siglo, ha habido profetas aislados, agoreros en su rincón particular: Heidegger, Wittgenstein, Sartre o, como en las ciencias sociales, repetidores aburridísimos de las ideologías del pasado siglo (desde Lefebvre y Lukács hasta los pigmeos marxistas del Tercer Mundo). El gran silencio filosófico dice mucho: es la forma involuntaria y elocuente de testimoniar el hundimiento de un mundo lecantado en torno a tres ideas modélicas: progreso, racionalidad, individualidad.

Se puede, si acaso, hablar de cómo desaparecen los modelos, pese a los desesperados esfuerzos de algunos por revitalizarlos, pero lo que no es posible, sin riesgo de caer en el delirio profético, es querer hablar de lo que habrá de salir de este agónico fin de siglo y época.

XXIX. CRÍTICA DEL POSMODERNISMO

En buena medida, el posmodernismo es una manifestación más del irracionalismo decimonónico, que toma su revancha en un mundo demasiado racional, demasiado organizado y sistematizado. En cualquier caso, nada más lejos del espíritu posmodernista que la exigencia de ideas claras y distintas. De ahí, que intentar no una definición sino apenas una caracterización del posmodernismo equivalga a una contradicción sistemática. No obstante, se aceptará momentáneamente, de manera aproximada, que el fenómeno del posmodernismo se rige, en un comienzo, por el mecanismo de reacción antimodernista. Se presenta, entonces, como una producción cultural que no acepta ni las normas ni los valores de aquella tendencia progresista, racional, funcional y aun revolucionaria que se llamó "Modernismo", en cualquiera de sus producciones. Por lo mismo, Habermas, en un trabajo en 1980 ("La modernidad inconclusa"), insistía en esta nota diferenciadora: "lo posmoderno se presenta decididamente como lo antimoderno". Y pasó a recordar que aquel mismo año la Bienal de Venecia abrió por vez primera sus puertas a los arquitectos bajo un lema inequívocamente posmodernista, que lo dice todo: "El presente y el pasado". Lo que viene a ser algo más que una simple oposición, pues no se trata únicamente de negar principios y aun resultados modernistas, sino de rescatar un mundo negado por el modernismo, en nombre del progreso. Insurge así el posmodernismo como un nuevo historicismo, una doctrina vuelta al pasado con la intención no sólo de rescatarlo, sino de enfrentarlo al presente. De nuevo una tesis romántica: la verdad se encuentra en la nostalgia de una época que lo mismo puede ser la Edad Media, los castillos en ruinas o las bucólicas selvas russonianas. En vista de lo cual, puede sostenerse que posmodernismo es sinónimo de eclecticismo en un sentido desorganizado, multitudinario, informe: el posmodernismo o los placeres (ni siquiera perversos) de la promiscuidad erigida en doctrina oficial.

Como ejemplo de lo afirmado, téngase presente la exposición presentada en 1988 en el Museo de Arte Moderno de Nueva York por el arquitecto Philip Johnson, bajo el lema

estilístico de "todo vale" (*anything goes style*). Allí, como sostiene la reseña que se presentara en *Newsweek* ("From Bauhaus to Fun-house", Cathleen McGuigan, 11 de julio, 1988), "adiós a la simetría y a la geometría clásica; en los retorcidos y distorsionados diseños, las paredes se inclinan alocadamente, las líneas se contorsionan y entrecruzan y los ángulos se doblan". Para terminar preguntando:

> ¿Qué significa esta extraña y desorientadora arquitectura para los que pudieran utilizarla? ¿Se trata de un síntoma de desintegración de este final de siglo o es más bien un atisbo de un brillante futuro? ¿Es una visión retorcida y despiadada de un mundo que se ha vuelto loco o el cómico espejo de los avatares de la vida? Será cuestión de fijarse en esta arquitectura vudú en los 90, pues ya está encima, vacilando entre el nihilismo y la fantasía.

¿Contra qué había reaccionado a su vez el modernismo? Contra manifestaciones recargadas y desprovistas de sentido, no menos delirantes que las reintroducidas por las tendencias posmodernistas contemporáneas. Atiéndase a la descripción que, hacia 1950, hizo Egon Friedell (en su *Historia de la cultura en la época moderna*) de una casa típica de fines del pasado siglo:

> No eran salones de estar, sino casas de préstamo y tiendas de antigüedades. Existía una auténtica locura por poseer artículos decorativos totalmente desprovistos de significado; les encantaban las superficies satinadas, con satín, seda, y cuero reluciente; les gustaban los marcos recubiertos, los estucos recargados, los bordes retocados; buscaban conchas de tortuga, marfiles, madreperlas y otros artículos sin sentido alguno, tales como espejos rococó en varias piezas, vidrios venecianos multicolores, jarrones alemanes antiguos bien panzudos, una piel de animal como alfombra, con todo y mandíbulas abiertas y, en la entrada, un negro de madera de tamaño natural.
>
> Todo estaba mezclado sin rima ni sentido; en el *boudoir* un juego de Buhl, en el vestidor una *suite* imperio, la puerta de al lado daba a un comedor *Cinquecento* y la siguiente abría a un dormitorio gótico. Por doquier se apreciaba una reinante policromía. Cuantos más retorcimientos y arabescos hubiera en los diseños, cuanto más chillón y violento fuera el color, mayor el éxito. En relación con todo ello, había una evidente ausencia de toda idea de utilidad o de finalidad; todo existía para la pura exhibición. Y se podía notar con auténtico asom-

bro que la habitación mejor situada, la más confortable y más aireada de la casa, es decir, la habitación principal, no estaba hecha para vivirla, sino únicamente para exhibirla a las amistades.

Es posible por medio de tan resumido texto vislumbrar un mundo, el de la burguesía en su esplendor decimonónico, victoriano, triunfante. Por un lado, el progreso, como principio rector de su política social y cultural; por el otro, una estética desligada de la vida, autónoma, alimentándose de nociones tales como el arte por el arte y la búsqueda de la belleza en sí. Es la época del manierismo, del barroco tardío, de todas las imitaciones y a la vez del más conservador de los academicismos, el que surge del respeto a las instituciones sociales. El orden burgués se había afirmado en lo económico, se llevaban a cabo grandes negocios (recuérdese el *affaire* del Canal de Panamá), pues la consigna seguía siendo la de enriquecerse; la estabilidad política se mantenía en Europa desde 1870, las colonias probaban con su sola existencia la bondad de un sistema civilizatorio y paternalista, de manera que no es de extrañar que el arte fuera sólo adorno, excrecencia, agregado con el que exhibir los logros de una sociedad en calma y estable. Como aquella habitación principal de la casa, reservada a las visitas, arte es la sala cerrada que sólo se muestra en determinadas ocasiones.

Contra semejante visión esquizoide que recarga la vida de lo que no es de suyo vida, sino oropel con que tapar defectos y costumbres, insurgió el modernismo a principios del XX. En cualquiera de sus manifestaciones: arquitectónica (Loos), musical (Schönberg), filosófica (Weininger), literaria (Dada), poética (Hoffmanstahl, Rubén Darío), el modernismo fue una rebelión contra el mal gusto burgués; además de abominarlo, buscó sustituirlo con valores intrínsecos, claramente definidos: limpieza y funcionalidad en la arquitectura; leyes lógicas en la música; libre creatividad en las palabras y en el verso. Sin preocuparse por la reacción del público, del consumidor; antes bien, desafiándolo. Figura pionera en la batalla por el buen gusto fue Karl Kraus, el gran periodista vienés de fin de siglo y, sobre todo, en su lucha contra el folletín, la literatura barata de entonces, la telenovela de la época, el bastardeamiento del gusto literario. De Kraus, de los pensamientos punzantes de Kraus (del que es modelo aquello de que el sicoanálisis es la enfermedad de la que él mismo

pretende ser la cura), tomaron los modernistas aliento para sus ideas. "Resulta difícil —decía Kraus— distinguir del fraude la autenticidad del arte. A lo sumo se reconoce el fraude en que exagera la autenticidad. A la autenticidad la reconocemos a lo sumo en que no se adapta a su público." Vio en qué mundo vivía: "las épocas han muerto o por grasas o por consunción. La nuestra quiere burlar a la muerte con una pobreza sobrealimentada." Y en cuál quería vivir: "Arte es eso que se hará mundo, no lo que ya lo es." El rechazo a un mundo artificial, sobrecargado innecesariamente, falso en el fondo, barato en la forma, es lo que lleva al personaje de *El hombre sin cualidades*, Ulrich, a renunciar definitivamente a sus ambiciones tan pronto oye calificar de "genial" a un caballo de carreras.

Comenzó entonces la guerra contra el "arte", es decir, contra la ornamentación excesiva de los artículos de uso cotidiano. Adolf Loos es el abanderado de esa ofensiva, un abanderado provocador que fundó una revista de título deliberadamente insultante: "Lo Otro, un periódico para introducir la cultura occidental en Austria"; en su programa deseaba eliminar toda forma decorativa de los utensilios meramente funcionales, llegando a declarar que "la evolución equivale a la eliminación del ornamento de los artículos de uso diario". Porque el verdadero arte, como las *belles lettres*, sólo puede ser reformado por el verdadero artista y no por la insufrible mezcla y confusión de arte aplicado y arte puro a que había llegado la cultura burguesa. El tatuaje, decía Loos, tiene perfecto sentido entre los indígenas de la cultura melanésica, pero nada qué hacer en la Viena de los Habsburgo. Y del tatuaje pasó a su equivalente colectivo, los *graffiti*: "se puede medir —decía— la cultura de un país por la extensión con que han pintarrajeado las paredes de sus baños". Y, ya en franco contraste con aquella descripción que hiciera Friedell de las casas de la época, Loos propone el ideal modernista:

> La casa ha de agradar a todos, aunque distinguirla del arte es algo que no le va a gustar a nadie. Porque el arte es asunto privado del artista. No sucede así con las casas. La obra de arte existe en el mundo sin necesidad alguna y para no ser usada en nada. La casa sirve a un propósito. La obra de arte no tiene que dar respuestas a nadie, la casa a todos. La obra de arte aspira a apartar a los hombres de la complacencia, mientras que las casas se hacen para la comodidad. La obra

de arte es revolucionaria y la casa, conservadora. La pura verdad es que la casa no tiene nada que ver con el arte porque la arquitectura no es ningún arte.

Tesis semejantes pueden aportarse en el orden musical, con el atonalismo schönberguiano y en la literatura con el dadaísmo, primero y el surrealismo, más tarde. Semejantes movimientos críticos contribuyeron a dar al nuevo siglo un rostro convulsionado y ayudaron a crear el éxito de la palabra, desde entonces incontenible y corriente: el siglo de las crisis, una tras otra. Prueba de que se tuvo conciencia del corte histórico registrado la proporciona el siguiente comentario tardío (1936) de Schönberg: "Suponiendo que los tiempos hubieran sido normales, es decir, como eran antes de 1914, la música de nuestra época sería muy diferente."

Es cierto: la guerra de 1914-1918 termina con la larga paz de las monarquías europeas. E introduce, como de contrabando, el fantasma de la Revolución bolchevique. Einstein por su parte (1918) destrona a Newton en nombre de la relatividad, doctrina que limita la capacidad de mediciones físicas. Muere así aquel sueño de Laplace que aseguraba poder predecir aun los más insignificantes sucesos del universo. Ahora, en cambio, todo va a depender del marco de referencia. Aun más, a partir de Heisenberg (1927), la indeterminación reina en las mediciones más precisas, la microfísica, pues sólo es posible obtener con precisión un parámetro (velocidad o posición), teniendo irremediablemente que renunciar al otro. La hipótesis del *big bang* es sólo una hipótesis, pero eso fue suficiente para permitir a los espíritus audaces, irreverentes o sencillamente irracionalistas, poder elevar también la creación según la Biblia al rango de mera hipótesis.

Pero no fue tan sólo en el dominio de las ciencias naturales en donde la relativización del conocimiento anunció una crisis de seguridad epistemológica. También el férreo mundo de la lógica se relativizó. Hacía un siglo, a principios del XIX, Kant se había arriesgado a sostener que "pocas ciencias permanecen en un estado inmodificable, sin posibilidades de alteración y, entre esas, destaca la lógica. No necesitamos nuevos descubrimientos en lógica, pues contiene las únicas formas del pensamiento." Aunque 50 años más tarde semejante confianza comenzó a ser sacudida con la aparición de nuevas lógicas simbolizadas, todavía en 1939 un filósofo inglés, Ewing, se atrevió a decir: "Quizá los dictadores son

poderosos en nuestros días, pero no podrán alterar las leyes de la lógica que ni siquiera Dios puede cambiar." Confianza más que excesiva, pues ya para esa fecha habían comenzado a cambiar, sin necesidad de la intercesión divina, hasta surgir una multitud de lógicas a las que no por nada se las caracteriza como "desviadas" y que comienzan por no respetar aquella simple división de lo verdadero y lo falso y llegan hasta trabajar sin observar los principios, las leyes lógicas tradicionales, el tercero excluido y aun el sacratísimo de no contradicción. Hoy estamos llenos de lógicas polivalentes, cuánticas, presuposicionales, mínimas, deónticas, temporales y por haber, hasta hay una lógica "confusa" (*fuzzy logic*). Pues bien; si hasta la lógica sufre tales crisis, tales cambios ¿por qué el resto del mundo debería seguir siendo lógico?

Los cambios, las alteraciones, las crisis no se dan únicamente en el orden de la ciencia. Hacia 1880, Engels había asegurado que después del invento del fusil de carga trasera, empleado en la guerra franco-prusiana, jamás se produciría ningún otro avance importante en el dominio de las armas.

Por doquier los cambios fueron tan rápidos y violentos que la civilización burguesa se sintió en peligro de muerte. Antes de llegar al primer tercio de siglo, ya estaban hablando los más preclaros pensadores (Valéry, Spengler) de la muerte de esa civilización. En tales condiciones, no es de extrañar que también el campo del arte y la creación se viera agitado por transformaciones de todo tipo. A ello contribuyeron además ciertos acontecimientos de carácter general, cuyo desarrollo influyó decisivamente en la visión que tenía el hombre tanto del mundo como de las relaciones con otros seres humanos.

Recuérdense dos de las más abultadas profecías que se atrevió a lanzar el siglo XIX: la desaparición de la religión y el triunfo del internacionalismo. Hasta Nietzsche las había aceptado, pues anunció que la fe religiosa se mudaría en intransigencia política. Ha surgido y cómo la intransigencia política, pero no por ello ha desaparecido, antes, se ha reforzado, la creencia religiosa en todas sus formas y manifestaciones. Cuando en 1945 el Ejército Rojo instaló en Polonia el gobierno de Lublín, se dijo con solemnidad que en menos de una generación desaparecería la Iglesia polaca. No sólo Wojtyla es Papa, sino que ahí están *Solidarnósc* y Walesa, fenómenos ambos profundamente religiosos. No sólo el cristianismo, en cualqiuera de sus variedades, avanza (caso de

Guatemala y los *newborn christians*; caso de la terrible y suicida secta de Jones en Guyana), sino que ya puede asegurarse que más bien éste ha sido el siglo del renacimiento religioso islámico: cada vez más fuerte en el África negra, ha desarrollado en todas partes una ideología combativa y nacionalista que cobra su expresión más destacada en la revolución jomeinista. En cuanto al nacionalismo, creyeron los del siglo pasado que estaba dando las boqueadas y que lo que le esperaba a la humanidad era una suerte de fraternidad universal. Por supuesto, el primer golpe lo recibieron con la declaración de guerra de 1914; los ingenuos socialistas (para no hablar de los increíbles anarquistas) estaban seguros de que los proletarios de todos los países que, según el apóstol Marx, sólo tenían una patria, la del trabajo, se negarían a ir al frente. No sólo fueron, sino que parece que les gustó semejante imbecilidad de morir por la patria y matar a sus hermanos en armas por el solo hecho de tener una bandera diferente. Jamás estuvo más floreciente el nacionalismo. Ya puede el bueno de Popper, con su fe racionalista, declarar absurda la causa nacionalista, y que conste que no aludía con ello a Hitler, sino a eso tan sagrado en apariencia que es el supuesto derecho de un país a su autodeterminación. El argumento central de Popper era que las naciones-estado no existen en realidad, es decir, esos países capaces de limitar en sus fronteras a sus únicos nacionales. Todos estamos mezclados, invadidos, penetrados de minorías y grupos nacionales de otros lugares. Luego, argumentaba Popper, no se pretenda construir las relaciones sociales sobre el nacionalismo o se irá al mayor de los absurdos y al despeñadero de las guerras intestinas. Como si hablara a una pared. Cada vez es más fuerte la idea nacional, hasta el punto de que los disidentes soviéticos que están regresando gracias a la *perestroika* lo hacen impulsados por el fervor nacional de sentir el orgullo de su país. Para no insistir con el sobado ejemplo de los nacionalismos tercermundistas. El fracaso de aquellas profecías, tan racionales, tan progresistas, no sólo arrastra consigo un poco más a la razón hacia el abismo, sino que delinea un mundo cada vez más incomprensible. No es sólo la materia la que presenta dificultades insalvables en su medición; mucho más la economía y las formas sociales. Y de no creerse, que alguien trate de explicar por qué precisamente son los dos países que perdieron la segunda Guerra Mundial, y no la perdieron ligeramente, sino que quedaron

arrasados, quienes hoy van a la punta de la economía mundial hasta el extremo de estar hablando ya sin rodeos de que el siglo XXI será japonés o no será.

En ese mundo en desconcierto, que comienza a agrietarse en los primeros años del siglo, la literatura fue una de las primeras manifestaciones culturales en responder a la crisis de los tiempos. Los escándalos y las críticas contra un orden de cosas demasiado sereno y ordenado comenzaron mucho antes de que la política entrara en la crisis bélica. El 8 de julio de 1910, Filippo Tommasso Marinetti, junto con un grupo de amigos de lo que habría de ser llamado el movimiento futurista, subió al campanario de la Piazza San Marco, armado de 80 000 ejemplares de su manifiesto literario-cultural que llamaba *Contro Venezia Passatista*: los arrojaron a gritos a la muchedumbre que a esa hora de la tarde paseaba por el lugar. Entre otras perlas, allí se decía que Venecia era "un baño enjoyado para uso de cortesanas cosmopolitas", al mismo tiempo que "una gran cloaca del tradicionalismo". Y proponían: "llenar estos apestosos canales con los escombros de sus palacios arruinados y decadentes. Quememos las góndolas, mecedoras para idiotas, y que se levanten al cielo la geometría majestuosa de puentes metálicos y el humo de las fábricas." Era una de las primeras manifestaciones rebeldes contra el orden burgués en el dominio cultural, inspirándose para la destrucción del pasado en Nietzsche, y para la exaltación de la violencia en Sorel. Luego, en 1912, siguió el *Manifiesto de la literatura futurista* que buscaba liberar a las palabras del corsé de la sintaxis latina. Marinetti pedía "immaginazione senza fili" y terminaba aceptando que "no es necesario ser comprendido". En otro orden, menos violento en la forma, pero quizá más profundo en sus consecuencias, Joseph Conrad, antes de la primera Guerra Mundial, Kafka inmediatamente después, y más tarde, Thomas Mann, Huxley, Orwell y Céline crean una literatura del pesimismo y la desorientación del hombre y las ideas humanistas. Se podría decir que históricamente quedaron más que justificados, si se atiende a un siglo que ha producido desde los campos de concentración nazis hasta las matanzas de Camboya, pasando por el ominoso *gulag*.

También la evolución de las ciencias antropológicas contribuyó a liquidar aquella visión simplista y modélica del desarrollo lineal de la civilización, según la cual, la barbarie precede siempre a las formas superiores y se avanza de

menos a más. Sólo era muestra de la megalomanía del progreso, pues las nuevas disciplinas enseñan que la humanidad crece dispareja, pero con idéntico valor; las culturas se dan en plural, sin atender a un solo modelo. De forma tal que en lugar del cacareado culto a la razón, se tiene que comenzar por respetar la razón ajena, que no siempre coincide con la propia. Antes, esto es, en el catecismo positivista, del que Condorcet fue el modelo, los hombres podían dividirse en aquellos que creen (los más primitivos) y aquellos que, siendo más avanzados, razonan. Ahora, con investigaciones como las de Lévy-Strauss, se supone que todos razonan, por más que lo hagan de manera diferente.

En síntesis, en un mundo en crisis, la bandera modernista fue el último (y en cierto sentido, desesperado) intento por organizarlo una vez más en torno a una idea y, sobre todo, dotarlo de una escala de valores que puede variar según las manifestaciones culturales, yendo desde el funcionalismo arquitectónico hasta la libertad de la escritura automática en literatura. Pero con independencia del éxito momentáneo que tuviera el movimiento modernista, hay que darse cuenta de que la profundidad de la crisis en general era tal que la civilización occidental estaba ya herida de gravedad. Es lo que vio Freud con su imagen del "malestar en la cultura" (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930); registró algo así como una paradoja: la crisis provocada por el mundo convulsionado del siglo XX hace que el hombre eche la culpa de sus males a la cultura, pero ¿cómo es posible culpar aquello mismo que proporciona la única defensa contra esos males? La argumentación freudiana es reveladora, pues en efecto, la cultura a la vez irrita (reacción modernista) y cura la irritación (reacción posmodernista o cualquier otra). Y ese juego de sustituciones culturales, de las que el posmodernismo va a ser, por ahora, la última expresión, le llevó a Freud a acuñar aquella frase que hace del hombre "un dios con prótesis"; entiéndase: un creador variable, sometido a cambios culturales, a remplazos de normas y modelos; otra vez, el pluralismo relativizador, es decir, la cultura entendida como sucesión de culturas.

Si el modernismo fue el intento de armonizar la idea de progreso con las formas culturales, el posmodernismo es el registro, la constatación, el acta de defunción de ese intento fracasado. Al hundirse la hazaña modernista, sólo surge la doble posibilidad del abismo total, la nada más completa

posibilidad nihilista o el salto atrás, el retroceso, desandar el camino, buscar en el pasado, rectificar lo erróneo, intento éste más de consolarse que de empezar otra vez: es la posibilidad posmodernista, decididamente regresiva, y tomada al pie de la letra, históricamente reaccionaria. Por eso, el posmodernismo significa también la muerte, el abandono de los modelos, al menos del gran modelo universal que todas las manifestaciones culturales habían acogido en un momento de entusiasmo, el entusiasmo de los estertores del progreso: la sencillez y la funcionalidad, en arquitectura; la libre versificación y la libre temática, en poesía; el cubismo y otros geometrismos, en pintura; la unidad del pensamiento, en filosofía y, en política, ya se sabe, la gran teoría marxista de la marcha dialéctica de la historia y su superación revolucionaria. Sólo que una cosa es cargarse el modelo vigente y otra remplazarlo por algo que tenga fuerzas suficientes como para ocupar su lugar. La habilidad doctrinaria del posmodernismo consistió en evitar el dogmatismo de un nuevo modelo y en dejar que el remplazo lo lleven a cabo los no modelos, simplemente, lo pasajero, lo versátil, las modas, con la justificación principista de que *todo vale lo mismo*: *anything goes*, como lo codificara en filosofía de la ciencia el anarquista Fayerabend. En todo caso, pérdida de la unidad, auge de la diversidad o relativismo frente al derrocado absolutismo. Con un peligro: tomar a esa diversidad por un valor y erigirla a su vez en modelo reinante. Porque estaría bien que todo valiera, pero no que sólo valiera la máxima que aserta que todo vale, pues ello obligaría a estar saltando de una moda a otra.

Repárese en que, en efecto, eso de "todo vale" es perfectamente ambiguo; está bien, si significa: "todo tiene el mismo derecho a ser tomado como referencia"; está mal, si se entiende: "lo mismo vale la música dodecafónica que el sistema de alarma de los automóviles", pues entonces, nada vale nada. Quizá la máxima ni siquiera es ambigua, sino que es aún peor: es contradictoria, pues si todo vale igual, la noción de valor se pierde, ya que los valores siempre se construyen a manera de escalas, en jerarquías. Esa falsa democratización de la cultura recuerda la falacia igualitaria social que nace con la Revolución francesa o con la estadunidense: eso de que todos los hombres son iguales sólo tiene sentido referido a un marco legal, no tomado como declaración de alcance absoluto. De modo similar, lo de "todo vale igual" tendrá que

registrarse en un marco de referencia: todo vale igual culturalmente a partir de cierto nivel, pues de lo contrario caemos en la exageración, ya denunciada por Alain Finkielkraut (*La défaite de la pensée*, 1987), de que vale lo mismo un par de botas que la obra de Shakespeare. Si los nihilistas rusos fueron los que equipararon al par de botas con Shakespeare, Sartre por su parte, en 1960, creó una comparación no menos falaz: aquello de que *La náusea* no servía para nada al compararla con un niño que muere de hambre. Indicio de que estaba en el aire la manía posmodernista de entremezclar niveles a partir de la idea general de la equivalencia de productos culturales y actos sociales.

La metodología que sustenta a la posmodernidad se alimenta de un doble postulado: anarquismo valorativo y pérdida de la conciencia histórica. Ello no quiere decir que los distintos movimientos posmodernistas presenten un programa explícito con tales postulados, pero en cualquier caso, abierto o implícito, no es posible sostener el posmodernismo sin negar la sistematización axiológica y, sobre todo, sin refugiarse en el saqueo de referencias culturales del pasado. Lo curioso es que, de algún modo, este segundo postulado entra en contradicción con el primero y básico, el que proclama la carencia total de valores a la hora de desarrollar cualquier tendencia artística y cultural.

El anarquismo valorativo queda expresado en la proclamación, ya citada, del "todo vale". En relación con lo cual se hizo referencia a la amarga confesión sartriana que lo llevó a renunciar a su propia obra en nombre de la solidaridad con el hambre mundial. A primera vista, suena muy fuerte y radical, pero si se ve de cerca se comprenderá que no tiene nada de posmodernista semejante declaración agresiva. Al contrario: allí Sartre introduce una muy determinada escala de valores: la que prefiere la atención humana a los seres desprovistos de alimentos antes que la producción de obras literarias. Es algo así como si, puesto a elegir, Sartre hubiera renunciado a escribir *La náusea* (o cualquier otra obra) y se hubiera inscrito más bien en esos movimientos que ayudan al África subsahariana o a los niños del altiplano. Actitud moral de lo más elogiosa; puede dudarse de que se gane nada con que Sartre deje de escribir y reparta alimentos como una madre Teresa cualquiera, pero lo que no puede negarse es que semejante actitud y la expresión que la condensa están inspiradas en un modelo: la transformación de la so-

ciedad para que no se presenten tales desajustes, para que no haya que estar comparando novelas con caras de niños muertos de hambre. Justamente lo que el posmodernismo no acepta: no acepta, y tal es su anarquismo valorativo, que haya modelos, puesto que, por principio, todo vale igual, puesto que cualquier cosa sirve. Al pie de la letra, significa que el posmodernista lo mismo puede hacer literatura inspirándose en *La náusea* sartriana que en el hambre del niño etiope; o, de ser pintor, lo mismo puede tomar como tema de composición la soledad de Roquentin en Bourville que las moscas que se posan en el sarcoma de los ojos del niño muerto de hambre. Igual le da, puesto que todo vale lo mismo.

Ahora bien, con independencia de la referencia al ejemplo sartriano, convendrá preguntarse qué significa propiamente eso de que todo valga lo mismo. Se vio que, al menos, permite una doble lectura: la que, al tomarlo al pie de la letra, posibilita cualquier equivalencia (botas con Shakespeare) y la más genérica y anárquica de impedir que se levante un orden cultural como modelo, como valor. La primera es apenas una consecuencia de la segunda; lo fundamental es el principio anarquista de negar preeminencia a forma cultural alguna, pues si lo aceptara, estaría aceptando un modelo y tendría que respetarlo.

Es posible entender que se proclame la absoluta anarquía de valores culturales, pero lo que resulta un poco más difícil de aceptar es que, como consecuencia de ello, se formule a continuación el corolario de que "todo vale igual" o "cualquier cosa puede servir". Ahí es en donde, en el plano teórico, el posmodernismo se ve en dificultades doctrinarias.

En efecto, si todo vale lo mismo, entonces en realidad nada vale, ya que tan legítimo será elegir *a*, *b*, *c*... *n* como no elegir nada. O aún más claro: puesto que se comenzó eligiendo *a*, luego *b*, luego *c*, o en el orden que fuere, hasta agotar todas las posibilidades de elección, llegará un momento en que se pueda detener el proceso y renunciar a seguir eligiendo. El anarquismo valorativo lleva inevitablemente al nihilismo cultural: "Todo vale lo mismo" es la puerta abierta a terminar diciendo que "nada vale nada". Ello es inevitablemente así por cometer el error de ignorar el sentido de los valores. Los valores para ser tales no pueden en momento alguno valer lo mismo, pues entonces no se darían tales va-

lores. Es como si una doctrina química proclamara el anarquismo molecular en la tabla periódica de los elementos sosteniendo que todos los pesos atómicos valen ("pesan") lo mismo. Si "pesa" lo mismo el oxígeno que el mercurio o el mendelevio o el nobelio, no tiene sentido organizar el mundo de la química y sus compuestos, ya que desaparece la noción misma de peso atómico, que sirve para diferenciar a un elemento de otro y lo hace actuar como actúa. Esto no quiere decir que sea ni orgánica ni físicamente imposible imaginar un mundo con un solo elemento; sería todo lo enrarecido que se quiera, pero sería un mundo químicamente posible, prueba de ello es que se está creando de continuo: dentro de una bombona de oxígeno hay un mundo de un solo elemento. Lo que se pretende destacar es que en tal mundo no se podría decir que todo pesa lo mismo en cuanto a sus átomos, puesto que sólo habría un peso atómico reinante y sobre todo menos aun podría decirse que no hay ningún modelo de peso atómico, ya que por el contrario sólo hay uno y nada más que uno. Y en donde aun tendría menos sentido declarar que todo "pesa" igual es en el mundo de la realidad material conocida, el de los 106 elementos, pues entonces el "todo pesa lo mismo" equivaldría al absurdo de poner a pesar igual al hidrógeno que al selenio y al sin sentido de declarar que nada pesa nada. Para que haya un peso, como para que haya un valor, tiene que haber una escala, una ordenación, un más y un menos, ya que el concepto de valor (como el de peso) es opuesto a la neutralidad apreciativa y, por el contrario, exige la referencia a una escala, a un orden, a un sistema determinado, una valoración.

De modo que no estaría mal irle exigiendo cierta seriedad conceptual al posmodernismo. Si lo que quiere sostener es su derecho a negar el derecho de cualquier sistema cultural a erigirse en sistema modelo, bien puede hacerlo, pero que asuma entonces las consecuencias de su anarquismo: no estará derrocando este o aquel modelo, sino que estará destruyendo la posibilidad misma de que haya sistemas culturales, ya que todos se organizan referencialmente en torno a un modelo. Comenzar diciendo "todo vale" lleva inevitablemente a terminar sosteniendo, si se quiere ser coherente, que "nada vale", es decir, que no hay cultura ni movimientos artísticos ni escuelas ni referencias ni clasicismo ni modernismo ni, por supuesto, posmodernismo.

El segundo postulado posmodernista es el de la pérdida de la conciencia histórica, queriendo decir con ello que los posmodernistas no distinguen, ni quieren ni les conviene hacerlo, épocas o dimensiones temporales en el entramado cultural que el hombre ha levantado. Obran así porque, fieles al principio de que todo vale lo mismo, piensan que no necesitan de parámetros históricos (pasado, presente), para seleccionar las ocasionales referencias en qué apoyarse o en qué manejar o en qué elevar momentáneamente a la categoría (pasajera, ciertamente) de modelos. Alguien podrá preguntar por qué tienen que andar escogiendo referencias o levantando modelos por precarios y sustituibles que resulten. La respuesta es obvia, desde el momento en que han declarado la guerra a cualquier dogmatismo artístico, esto es, a cualquier pretensión modélica de orientar la actividad cultural, se niegan a sí mismos la posibilidad de construir y ofrecer uno de esos valores, pues de hacerlo, es decir, de salir a la calle exclamando: miren, esto es el posmodernismo y esto es lo que vale y nada más que esto vale, estarían traicionándose radicalmente, estarían actuando como hicieron en su día los románticos, los clásicos o los modernistas. Como no quieren hacer eso, como piensan que ese es el error, el dogmatismo artístico, y sin embargo, no pueden proclamar la nada absoluta (la no escultura, el libro con las páginas en blanco, la calle sin casas, etc.), sino que aspiran a crear, a levantar productos culturales, a ofrecer respuestas en cada área, tienen que apoyarse en algo. Y entonces practican ese eclecticismo de tomar de aquí y de allí, cuidando, eso sí, de no privilegiar demasiado una tendencia sobre las demás, pues caerían en el odiado dogmatismo modélico. Por eso tienen que acudir a la busca indiscriminada de referencias y por eso también tienen que borrar las fronteras históricas, para hacer que todos los productos valgan igual, que todos los gatos sean del mismo color y poder elegir al azar, caprichosamente, *pêle-mêle*: aquí un friso renacentista, allí una columna dórica, más allá una puerta victoriana y todo coronado por un techo gótico. Es el saqueo del pasado, que no es la primera vez que se ha practicado, pero que ahora no se hace vulgarmente con las manos, picos y palas, como hicieran en su día los ingleses en Grecia o todo el mundo en Roma o los estadunidenses en Tikal. El del posmodernismo es un saqueo teórico, imitativo, por aproximación inconfesa. Y justo ahí es en donde salta la contradicción que

antes se dijo presentaba este postulado (pérdida de la conciencia histórica) con el primero y básico del posmodernismo: el anarquismo valorativo. Por lo que sigue.

Acéptese que tenga sentido aquello de que todo vale lo mismo, pues así se evita la recaída en el modelo vitando; pero entonces habría que huir del mimetismo, ya que cada vez que un teórico del posmodernismo exalta, se fija o prefiere algo del pasado (las florituras del *art nouveau*, las columnas clásicas o las máscaras africanas) está traicionando *in pectore* su postulado central: aquel que niega valor a modelo alguno. Dicho de otro modo: el sistema ecléctico posmodernista estará siempre expuesto a la crítica elemental del por qué. Por qué esto y no aquello otro. Una de dos: si el posmodernista responde por qué, estará privilegiando un modelo y traicionando así su postulado anarquista; si responde que no hay por qué, que porque sí, y lo mismo pudiera ser así que de otra manera, cierto que evitará la trampa del modelo (y de la autocontradicción), pero estará debilitando la obra, ya que la banaliza y expone a la negación de todo lo gratuito e innecesario. O modelismo vergonzante (y contradictorio) o nihilismo autodestructivo.

En un balance provisional del posmodernismo, habría que comenzar por hacer un par de observaciones generales. Ante todo, no atribuir al posmodernismo más carga crítica de la que realmente posee: no es tanto un ataque directo contra el modernismo cuanto un intento de superación de éste. No hay que confundir decepción de la modernidad con odio a la modernidad. En ciertos movimientos artísticos del siglo XIX se dio abiertamente una relación de odio: los románticos alemanes frente al clasicismo francés (de donde sale Shakespeare); los católicos integristas franceses (De Maistre, por ejemplo) frente a las ideas de la Revolución. El odio apresta al combate; la decepción conduce al refugio. El posmodernismo viene a ser más una salida que una sustitución directa del modernismo. Asimismo convendría cobrar conciencia de que la crítica posmodernista presenta a la vez una ventaja y una debilidad. La ventaja de oponerse a grandes ideas (humanismo, universalismo, utopías), lo cual es relativamente fácil, pues siempre lo genérico es pobre frente a lo concreto específico. La debilidad de que, a consecuencia de sus mismas tesis, está incapacitado para sustentar sus posiciones programáticamente, organizadamente, ya que entonces estaría cayendo en lo que en realidad critica. Pudiera verse esto con

un ejemplo metodológico no del todo alejado del horizonte de la ideología posmodernista.

Las explicaciones totalistas pueden ser fácilmente derrocadas: bastará con negar la idea misma de totalidad. Ejemplos: el programa original de la revolución comunista se inspiraba en la noción de totalidad social, lo que llevó a la aplicación trotskista de la revolución a escala mundial. Bastará con proponer exitosamente el contraejemplo de la revolución en un solo país (tesis stalinista) para desplazar la teoría totalista y desvirtuarla. O el caso de Sartre, al exigir entender una obra, un autor, integrados a su totalidad histórica, social y aun sicológica y familiar. El propio Sartre se condena al ser incapaz de escribir la biografía *total* de Flaubert (*L'idiot de la famille*). De manera similar, el posmodernismo no propuso nunca soluciones globales, sino prácticas, específicas y circunstanciales; ésa es su fuerza, pero en ella reside también su punto débil, pues a cada propuesta concreta se le podrá siempre oponer otra, abriéndose entonces el dominio pluralista de la indeterminación, que sólo termina resolviéndose mediante criterios externos de elección, casi siempre subjetivos (prefiero esto que aquello).

Donde es fácil ver que el corazón de las tesis posmodernistas viene representado por la oposición "universal-particular": el eurocomunismo en lugar de la revolución mundial o incluso en lugar del socialismo soviético aplicable *ne varietur* a otros países y situaciones; el predominio de la microhistoria; la música folk o su gemela, el rock, en vez de músicas formales, con partituras y sistemas seriales. Puede sostenerse entonces que el posmodernismo ataca las supuestas invariantes de un sistema (sexualidad, familia, idea de la muerte, maternidad, etc.) a fin de revelar la heterogeneidad múltiple y desvalorizada. De ahí, el auge de ciertas disciplinas (etnología, antropología) en época posmodernista: privilegian lo específico, lo particular, sobre lo genérico social. Pero si las culturas son específicas y autosignificantes, no tiene sentido buscar invariantes generales tales como dialéctica, lucha de clases, estructuras de parentesco u otras semejantes. Tal sería perpetuar el error universalista y unidireccional de una sola historia y una sola humanidad. Por supuesto que sigue habiendo, en la perspectiva posmodernista, un "modo de producción asiático", pero ahora resulta ser tan válido como cualquier otro (capitalista o socialista).

Dicho con menos palabras: el posmodernismo propicia la

relativización cultural. Otra vez el derrocamiento del modelo y, si acaso, su remplazo momentáneo por la moda. Recuérdese cuál era el proyecto estructuralista (Foucault, Althusser, mayormente): mediante un análisis sincrónico, se registra la muerte del agente histórico tradicional, el sujeto hombre, para privilegiar las estructuras, las formas particulares y locales que permiten ser comparadas, pero nunca superpuestas a partir de la noción de modelo. Contarán estructuras o genes (caso de la sociobiología) o la narrativa pura y directa, sin sujetos participantes y menos protagonistas (*nouveau roman*, Robbe Grillet, Sarraute). Ni siquiera los productos de la ciencia gozan de extraterritorialidad en relación con este proceso relativizador: Kuhn probó que la marcha de la ciencia, además de plural y competida, es perfectamente discontinua y azarosa, estando sometida a revoluciones y a la presión de factores no científicos para impedir la aparición de nuevas soluciones.

Esta condición relativizante, característica de todo posmodernismo, permite establecer una comparación con el rival modernista. Aquel intento por renovar valores simplificándolos (desde Loos al *art deco*, por ejemplo) puede tildarse de intento *transformador*, pues aspiraba a la implantación de valores intrínsecos (limpieza y funcionalidad, en arquitectura; leyes lógicas, en la música, etc.) sin preocuparse lo más mínimo por la posible reacción del consumidor del nuevo producto cultural. (Para esto, hay un dato: la creación en 1918, por parte de Schönberg y otros, de la Sociedad para la Ejecución Privada de la Música). Se llegó inclusive al desprecio estético del consumismo ("Si es arte, no es para las masas; si es para las masas, no es arte", sostenía Schönberg). Sólo que, pese a todos los desafíos y desplantes, el modernismo no llegó a ser una auténtica revolución en el orden cultural porque no buscó tanto destruir la estética burguesa, cuanto huir de ella (caso del surrealismo). Pero, por su parte, el posmodernismo es una *falsa revolución* pues, de hecho, ni siquiera se enfrenta a la sociedad, al público, sino que más bien condiciona sus principios al gusto mayoritariamente imperante, buscando la máxima comercialización de los productos y, sobre todo, porque su relativismo y aun anarquismo estéticos en definitiva dejan intacto el mundo de los valores ya establecido; por el hecho de no proponer una, sino todas, es decir, cualquiera de las salidas, es por lo que no hay en realidad ninguna. Sobre este punto,

Rubert de Ventós ("El intelectual entre Frankfurt y Hollywood", en: *Europa y otros ensayos*, 1986) ha destacado un hecho significativo en relación con los recientes productos televisivos. Si la mitología dominante en este tipo de sociedad es la de que detrás de lo más bajo, siempre se da el amor y la belleza (recuérdese a Chaplin en *Tiempos Modernos*), entonces la contramitología inspirada en posiciones críticas (de Escuela de Frankfurt) va a invertir la relación y a postular que, en el fondo de todo lo sublime, siempre hay bajeza (excelente ejemplo lo proporcionan los productos de Walt Disney y los análisis llevados a cabo por Ariel Dorfman). Obsérvese, de paso, que en ambos extremos predomina la vieja manía hermenéutica freudo-marxista que exige rechazar el fenómeno para captar el ser. O, como observa Rubert, "el filósofo crítico estaba llamado a hacer añicos la gran fábrica de sueños", es decir, Hollywood, primero y la televisión, después. Hasta los años 70 las fronteras fueron nítidas. Luego, la relativización posmodernista las borra: Hollywood, la industria de la televisión, pueden absorber al criticismo frankfurtiano produciendo esas series (*Dallas, Dinastía, Falcon Crest*, etc.), en las que el mecanismo de venta y seducción del consumidor es la denuncia misma, esto es, como quiera que todo vale, lo bajo que está escondido en lo sublime (tal fue la honesta y un tanto ingenua denuncia marcusiana) vale tanto como lo sublime que se supone existe en todo lo humano (tesis edulcorada burguesa).

Así puede verse que, en la práctica, el posmodernismo alcanza resultados paradójicos.

También pudiera hablarse de "las paradojas del posmodernismo". En política: si todo vale, si la cultura es pluricultura y no existe (o no se acepta) referencia fija alguna, entonces, como ha observado Finkielkraut, será racismo oponerse al a*partheid* o a la excisión sexual de las mujeres practicada en ciertas sociedades africanas; en literatura, habrá que respetar desde el testimonio más elemental hasta el delirio más personal y no contar con criterios selectivos frente a la invasión de toda clase de *best-sellers*, es más, toda la literatura cae así bajo la ordenación comercial de las listas de venta, como un *hit parade* cualquiera; en arquitectura, no importará que no tengan sentido (no se diga utilidad, categoría desterrada) ciertas construcciones o que el seudoneoclasicismo sea lo más discordante con la geografía de, por ejemplo, Marne-la-Vallée: todo tiene igual valor;

en música, el rock, ritmo simple, repetido, sin idea musical alguna, vale lo mismo que *Verklärte Nacht* o que *Allons enfants* (como lo ha probado, en este último caso, Serge Gainsborough). Así podría seguirse. Sin embargo...

Todas estas paradojas particulares, específicas, pueden resumirse en tres grandes paradojas generales, propias del posmodernismo.

La primera comienza por predicar el derecho de cada quien a su propia forma cultural, pero termina por practicar el derecho de todos a poseer la forma de los demás. Ese *polimorfismo* que caracteriza al posmodernismo no es precisamente inocente: no se trata de respetar respetándose, sino que es expresión de *intramorfismo,* esto es, no sólo juntos, sino muy especialmente revueltos todos con todos. Sería la presencia de un eclecticismo que más propiamente debería denominarse *pot-pourri.*

Hay una segunda paradoja básica en el posmodernismo: además de sostener que todas las culturas valen igual, se da un paso más para afirmar que *todo puede ser cultura.* Aquí, los ejemplos no tienen que limitarse al de las botas y Shakespeare. Todo es cultura: cualquier programa de televisión, *joggning* en las calles, *grafitti* en los muros, ambiente musical en los supermercados y, en el epítome consagrado, sostener que no hay diferencia alguna entre comer un *caneton pressé* en *La Tour d'Argent* o gusanos con las manos, en la selva. Incapaz de contentarse el posmodernismo con consumir lo delimitado por un gusto determinado, ha saltado las barreras comerciales y, en su afán por igualar cultura, acepta bajo esa etiqueta cualquier cosa, justo como hacían los burgueses de final del siglo pasado a la hora de decorar abigarradamente sus hogares.

La tercera paradoja general del posmodernismo es aún más grave, pues afecta a la posibilidad de criticarlo, es decir, niega el recurso de contrastación que ha de caracterizar a una sana expresión científica. En ese sentido, hay que reconocer que los propagadores posmodernistas han tenido la habilidad de encerrar sus tesis en un falso dilema: o el posmodernismo o el dogmatismo, lo que viene a significar que, de intentar criticarlo, así sea en una sola de sus manifestaciones, se estará proponiendo una postura represiva, dictatorial, sistemática. Y tal juego, semejante trampa defensiva, se lleva a cabo precisamente en nombre de la máxima libertad, de la más amplia tolerancia, del más desbocado pluralismo. Ahí anida

la paradoja: se proclama el principio de tolerancia ecléctica máxima para así negar el derecho de crítica a quienes no acepten tan generosa, tan anárquica, tan conveniente, regla del juego. Puede usted elegir cualquier color de cultura que quiera con tal, eso sí, de que sea color posmodernista.

¿Por qué actúa así el posmodernismo? Porque, sin reconocerlo, sin explicarlo, ha remplazado la noción de *criterio* (que es de naturaleza intelectual, racional) por la de *impresión, gusto* (que es simplemente sensorial, epidérmica). Recuérdese aquí *La naranja mecánica*: sólo cuentan sonidos y luces; sonidos discordantes, luces estroboscópicas. La sociedad es una inmensa discoteca; el público todo es un inmenso rebaño agitado por convulsiones y consumiéndose por medio de los sentidos. Regresionismo uterino. No hay duda de que se puede recordar con más fuerza una luz estroboscópica que un soneto de Quevedo o que el axioma de Zermelo, pero esa argumentación llevada al límite, tendrá que prepararse para terminar prefiriendo aquella máquina que describiera Kafka en *La colonia penitenciaria*, que grababa con púas de acero de unas ruedas dentadas sobre el cuerpo de los prisioneros lemas tales como "Honra a tus superiores" que ciertamente eran "recordados" para siempre por el cuerpo, no por la mente. O incluso en tiempos más recientes, en una película de Ken Russell (*Metamorfosis*) en la que se cuenta la regresión voluntaria, por vía de experimento de laboratorio, que hace un científico de esta época hasta lograr convertirse en antropoide u hombre de Neanderthal; luego, cuando recobra la forma que, con permiso del posmodernismo, se puede llamar "civilizada", recuerda que en aquel estado primitivo había experimentado la máxima felicidad jamás sentida (como hombre del siglo XX o como semimono de las cavernas), a saber: saciarse de comer a mordiscos la carne cruda de un venado recién muerto por ese procedimiento. Puede que ahí se encierre una gran verdad: puede que ese sea el auténtico alcance del término "felicidad' y que todo lo demás sea una consecuencia de habernos alejado del mono, haber desarrollado lóbulos frontales y haber llegado a plantear problemas tales como qué es la felicidad y para qué sirve la cultura.

En cualquier caso, el posmodernismo es un retorno al más desenfrenado de los subjetivismos, con la consiguiente pérdida, no tanto de la objetividad (por ausencia de criterios externos a los sentidos y al gusto personal), cuanto de la

capacidad misma de juzgar y por tanto de estar en condiciones de elegir. De aquí saldría una paradoja más, pues si "eclecticismo" viene de *ex-légoo*, "elegir", aquel que elige todo, por principio, no está eligiendo nada y, sobre todo, no está sabiendo por qué elige. Se limita a disfrutar: las pulsiones sustituyen a los pensamientos. Asistimos a una descarga de hedonismo publicitario contra la vieja pretensión del racionalismo formativo. Michael Jackson en lugar de Simón Rodríguez. Se educa mejor con sonidos guturales y con ruidos. No es exageración: cuenta Neil Postman (*Distraerse hasta morir*, 1985) que en las escuelas estadunidenses de hoy se producen grabaciones rock para los *talkie-walkies* de los estudiantes; grabaciones que contienen, con ritmos rockeros, nociones elementales y de lo más simplificadas de geografía, de gramática, de historia. El autor, sin embargo, no explica cómo es posible enseñar cálculo integral con semejante método. En todo caso, se impone la comparación: si en el modernismo, o aun antes, lo que se pretendía era enseñar ilustrando, ahora en este posmodernismo lo que se busca es satisfacer instintos primarios. Modernista era escribir, posmodernista es teclear una computadora o procesadora de palabras, donde además de escribir se juega y, en todo caso, siempre se consume, que es de lo que se trata: desde el material y la máquina hasta la electricidad que la alimenta. Sobre todo, se cosifica el pensamiento, se mecaniza la actividad intelectual, de modo que, a la postre, escribir ya no es pensar, sino mirar en una pantalla, cediendo a su hipnotismo, otra prueba más de que hay que privilegiar algún sentido para poder actuar. El contraste no puede ser más agudo: en lugar de informar, vender. A eso se resume todo.

Si a Diderot, a Jovellanos o al citado Simón Rodríguez les hubieran dado el poder de la TV y de los videograbadores, se habrían dedicado a formar e informar culturalmente, que tal era el propósito de la Ilustración. Ya sabemos para lo que se emplean hoy tales medios: en el mejor de los casos, para divertir y, con ello, inducir ventas, pues ahora ya no se trata de ilustrar, de hacer que la gente piense y sepa más, sino de vender y lograr que la gente consuma más. El posmodernismo es la filosofía del consumismo. Ha desarrollado una práctica social que logra vender en confusa mezcla objetos que no tienen otro punto en común sino el de ser paródicos: todos imitan mal, parodian algo del pasado, intentan recrear más mal que bien algún producto real ante-

rior. Un solo ejemplo: la literatura (por decir algo) de Abel Pose, típico autor posmodernista (no es el único), que construye un lenguaje falso (metalenguaje sobre un supuesto lenguaje) imitando el supuesto español del siglo XVI. O las obras de Umberto Eco, tratando de recrear un pasado a partir de una mezcolanza de situaciones y expresiones. Objetos paródicos, ventas posmodernistas, esto es, masivas.

Quién duda de que para vender más hay que eliminar barreras culturales: todos deben leer a autores tan deleznables como Wilbur Smith, por ejemplo; todos deben admirar las hazañas, no menos paródicas, de los nuevos Orlando Furioso, los Superman o los Rambo. Como quiera que se ha comenzado por destruir los criterios valorativos, todo queda a disposición del ávido consumidor desprovisto de escala de valores, si es que alguna vez la tuvo, porque justamente la carencia de valores es lo que permite potenciar esa avidez, que es la que, a su vez, potencia el consumo. Lo mismo se compra y se habita un apartamento funcional que otro, seudo-*art nouveau*; lo mismo se va a comer a una "tasca" madrileña (perfectamente falsa, desde luego) que a un decorado *art deco*, frío y geométrico, no menos falso. Pudiera sostenerse, forzando la metáfora, que también el SIDA es posmodernista, pues gracias a la ideología posmodernista el organismo social queda sin defensas culturales, sin valores, sin criterios de juicio, y está expuesto a recibir cualquier producto, por absurdo, nocivo o inútil que sea.

La expresión más patéticamente seudocultural de ese hedonismo consumista, propiciado por el posmodernismo, es el turismo organizado. El mal no está en que millares y millares quieran ver al mismo tiempo Venecia, lo cual sería en todo caso un problema logístico, de no imposible solución, sino en cómo la ven, así se trate de 200 o de dos turistas posmodernistas: la ven como ese gran producto emblemático del posmodernismo dominante, que es el monstruoso Disneyworld; inclusive, peor: en el fondo, se traiciona aquel postulado ecléctico y neutral del posmodernismo, pues esos visitantes no son neutros, sino que van a juzgar los Uffizi o el Jardín de las Delicias comparándolo con ese escondido modelo posmodernista que todos llevan en su corazón (mejor, en su retina), que son Epcot o Disneyworld. A la larga, todo el mundo será un inmenso Disneyworld, como toda la comida será una sola hamburguesa prefabricada, ya que hasta la más compleja, la más artística y barroca de las religiones,

el catolicismo, está jugando el juego posmodernista del "todo vale lo mismo": lo mismo vale una misa en San Pedro que en Zimbabwe.

Es de sospechar, para terminar, que toda polémica, toda discusión en torno al posmodernismo —además de traicionarlo, pues no es un movimiento precisamente dado a los ejercicios del intelecto— esté construida sobre la noción de seudoproblema.

En efecto, es un falso problema pretender, no se dirá justificar, sino exponer el sentido del posmodernismo. Y es falso porque una vez más se está ante una inversión, un acto contra natura, una violencia al orden cultural y social. Se trata, como se decía, de querer poner la carreta delante de los bueyes. O para hablar el viejo lenguaje marxista, de ideologizar una praxis. Lo único que hay, lo que realmente existe, es una inmensa praxis comercial, mercantil, de venta indiscriminada de objetos paródicos, imitativos, falsos. Llamar a esto posmodernismo es querer inventar una filosofía para tapar esa praxis. El posmodernismo como simple ideología consumista.

ÍNDICE

Dos caras de la moneda

El vicio de escribir

Mitos y teorías

(Viene de la primera solapa)

producto del poder adquisitivo que una constitución del ser moral."

Juan Nuño, venezolano nacido en Madrid en 1927, ensayista, crítico de cine, difusor y crítico de W. V. O. Quine, ha publicado en esta misma casa editorial tres títulos: El pensamiento de Platón, La filosofía de Borges *y* Los mitos filosóficos. Exposición atemporal de la filosofía.

OTROS TÍTULOS
DE LA COLECCIÓN
TIERRA FIRME

Carlos Fuentes
VALIENTE MUNDO NUEVO. ÉPICA, UTOPÍA Y MITO EN LA NOVELA HISPANOAMERICANA

•

Francisco Miró Quesada
DESPERTAR Y PROYECTO DEL FILOSOFAR LATINOAMERICANO

•

Álvaro Mutis
SUMMA DE MAQROLL EL GAVIERO. POESÍA 1948-1988

•

Edmundo O'Gorman
LA INVENCIÓN DE AMÉRICA

Diseño: Guillermo Huerta González/Fotografía. Carlos Franco

Primera edición, 1991

Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D.F.

ISBN 968-16-3617-1

Impreso en México